کشمیری ادب وثقافت

چند مطالعے

ڈاکٹر مشتاق احمد زرگر مُنتظِر

گِلڈ پبلشرز علی گڑھ

ISBN No.978-93-5346-578-0

کتاب کا نام	:	کشمیری ادب وثقافت: چند مطالعے
مصنف	:	ڈاکٹر مشتاق احمد زرگر مُنتظِر
تعداد	:	۵۰۰
سالِ اشاعت	:	۲۰۱۸ء
کمپوزنگ	:	بشارت احمد۔ احسان الحق
سرورق	:	عائشہ
قیمت	:	-/۳۰۰ روپے
مطبوعہ	:	جے۔ کے آفسیٹ پرنٹرز، جامع مسجد دہلی
پبلشر	:	گلڈ پبلشرز علی گڑھ
موبائل نمبر۔	:	9258842170

انتساب

اپنی والدہ محترمہ کے نام

خاکِ مرقد پر تیری لے کر یہ فریاد آؤں گا
اب دُعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نورستہ اِس گھر کی نگہبانی کرے
(اقبالؔ)

فہرست

پیش لفظ

ادب وثقافت کسی قوم کی شناخت کے بنیادی جُز ہیں۔اور زبان اِن دونوں کی ترجمان یا اظہاری وسیلہ ہے۔کسی بھی ادب وثقافت کو اُس کے تاریخی ،تہذیبی اور لسانی پسِ منظر سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔کیونکہ یہ اِن ہی عوامل اور انقلابات کے درمیان پروان چڑتے ہیں۔موجودہ کشمیری ادب وثقافت بھی ہزاروں سال کے تاریخی تواتر، تہذیبی تطہیر اور فکری تبدیلیوں کی پیداوار ہے۔بُدھ مت، ہندومت اور اسلام یکے بعد دیگرے کشمیری ثقافت کو سنوارتے رہے۔فاتحین،تجار، ہُنر مندوں،علماء اور مبلغین نے بھی اپنا قابلِ قدر رول ادا کیا۔ابھنو گپت،لل دید، میر سید علی ہمدانی،شیخ نورالدین ولی،شیخ حمزہ مخدوم،شیخ یعقوب صرفی،غنی کشمیری،مولانا انور شاہ اور پروفیسر غلام محی الدین حاجنی جیسے عبقری مختلف ادوار میں اپنے منفرد فکری اثرات مرتب کرتے رہے۔اسی طرح پروفیسر گلشن مجید بھی ہمارے ادب وثقافت کے سنجیدہ قاری اور قابلِ توجہ ادیب ہیں۔ہماری زبان، ہماری تاریخ اور تہذیب کی امین ہے۔ہمارا لوک ورثہ، شاعری اور لوک کہانیاں بھی ہمارے تاریخی حوادث اور تہذیبی رانائیوں کے شواہد ہیں۔

ہمارے گرد و پیش میں رہنے والی قوموں کے تہذیبی اثرات اور ہمارے اپنے تجربات، مشاہدات، احساسات اور اقدار ہماری ثقافت کا حصہ ہیں۔راقم الحروف

نے کشمیری زبان وادب اور ثقافت پر اپنے گہرے اثرات مرتب کرنے والی چند مقتدر شخصیات کی زندگی اور ان کی کاوشوں کا جایزہ لیا۔ ان کی کاوشوں کو ان کے ذہنی رویوں، سیاسی نظام، اقتصادی وسماجی حالات، مروّج نظامِ تعلیم اور تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔خاکسار نے کشمیری ادب وثقافت میں شامل دونوں مثبت ومنفی عناصر کو سمجھنے کی مقدور بھر کوشش کی ہے اور اپنے مشاہدات کو قارئین تک پہنچانے کی سعی کی۔ مجھے اپنی ضعیف العلمی اور اس چیز کا شدید احساس ہے کہ یہ کوشش اس سمت میں اونٹ کے منہ میں زیرہ کے مترادف ہے۔لیکن امید ہے کہ ان حروف التفات سے قارئین نئے امکانات تلاش کرنے کی طرف راغب ہوں گے۔

ڈاکٹر مشتاق احمد زرگر۔منظرؔ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
۲۷۔ ستمبر ۲۰۱۸ ء

ا۔ کشمیر میں شاہِ ہمدان کی تحریک
کامیابی کے اسباب

حضرت میر سید علی ہمدانی (شاہِ ہمدان) کی تحریک ، اسلامی تحریک تھی، جس کا آغاز رسالت مآب ﷺ نے عرب کے ریگزاروں میں کیا۔اس کی بنیاد توحید، رسالت اور تصورِ آخرت پر تھی۔قرآن کریم اس کا دستور اور سیرتِ طیبہ اس کا عملی نمونہ تھا۔آپ ﷺ نے عالمِ انسانیت کو نجات کا آخری پیغام دیا۔ بھٹکی ہوئی انسانیت کو راہ مستقیم کا سبق دیا۔اُس کی اخلاقی اور روحانی تربیت کی۔صدیوں سے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے اور متصادم قبائل کو شیر وشکر ہوکر رہنا سکھایا۔اللہ کے آخری پیغمبر حضرت محمد ﷺ نے وحی الٰہی کی روشنی میں ایک انقلابی، روحانی اور فلاحی سماج کی تبلیغ اور تعمیر فرمائی۔آپؐ نے قرآن مجید کی تعلیم دی۔معرفتِ خدا، اور عظمتِ انسانیت کا درس دیا۔انسان کو اُس کا حقیقی مقام بتایا۔ یوں آپؐ کا پیغام تمام جاہلیت (جس کی بنیاد شرک، اللہ سے بغاوت اور فساد فی الارض ہے) کے خلاف ہے۔اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔آپ ﷺ کے بعد اِس کے تبلیغ و نفاذ کی ذمہ داری اُمت پر ہے، جسے قرآن مجید میں اُمتِ وسط کا نام دیا گیا ہے۔

شاہِ ہمدان نے اُسی تحریک کو کشمیر میں پھیلایا اور یہ اسی پیغامِ نجات کا

تسلسل ہے۔آپ کی آمد سے پہلے ہی کشمیر میں اسلام کا پیغام پہنچ چکا تھا۔ لوگوں کی ایک قلیل تعداد مشرف بہ اسلام ہوچکی تھی۔ یہاں اسلام پھیلانے والوں میں نمایاں نام حضرتِ مخدومِ جہانیان جہانگشت سید جلال الدین بخاریؒ اور حضرت عبدالرحمان بلبل شاہؒ کے ہیں۔ ان اصحاب کی کوششیں انفرادی اور محدود رہیں۔اس لیے ان کی کوششیں اُس طرح مقبولِ عام نہ ہوئیں، جس طرح کی شرفِ قبولیت حضرتِ شاہِ ہمدان کو عوامی سطح پر نصیب ہوئی۔ ہزارہا سالہ دورِ جہالت اور انسانیت کی تذلیل وتقسیم کے نتیجے میں کشمیر میں انسانیت کراہ رہی تھی اور ایک ایسے پیغام اور افراد کی منتظر تھی جو اسے روحانی آسودگی اور تمام سیاسی، سماجی، معاشی اور تہذیبی استحصال سے نجات دلا سکے۔ حضرتِ شاہِ ہمدان کی آمد ایک مسیحا کی آمد تھی، جس نے اسلام کی عظیم روحانی تعلیمات کے ذریعے کشمیر میں ایک نئی تہذیب، اخلاقی نظام، استحصال سے پاک معاشرت اور معیشت کی بنیاد ڈالی۔

چودھویں صدی عیسوی میں کشمیر میں افراتفری کا دور تھا۔سہہ دیو اور اُس کے پیش رو راجے نااہل اور کمزور حکمران تھے۔ سہہ دیو کے ابتدائی دور میں مختلف لوگ واردِ کشمیر ہوئے، جن میں حملہ آور، فوجی اور پناہ گزین شامل تھے۔ سہہ دیو کے زمانے میں زُلچو نے کشمیر پر حملہ کیا۔ سہہ دیو بھاگ گیا اور اُس کا وزیر رام چند بادشاہ بن گیا۔ زُلچو نے رام چند کو قتل کیا۔ زُلچو کی فوج نے لوٹ مار اور قتل وغارت کا بازار گرم کیا۔ زُلچو کے حملے نے کشمیر کو تہس نہس کر دیا۔ ماردھاڑ اور لوٹ مار نے نہ صرف عام کشمیریوں کو خوفزدہ کر دیا بلکہ حکمرانوں کے بھی جان کے لالے پڑ گئے۔عوام نانِ شبینہ

کے محتاج ہوگئے۔ رینچن بھی تخت حاصل کرنے کے لئے درونِ خانہ سرگرمیاں کرتا رہا۔ شاہمیر بھی بارسوخ لوگوں کی حمایت حاصل کرنے میں لگا رہا تاکہ وہ اقتدار پر قابض ہو۔ یہ خوف و ہراس اور سیاسی افراتفری کا دور تھا۔ اُس وقت کے سماجی، سیاسی اور اقتصادی حالات انتہائی ناگفتہ بہ تھے۔ نام نہاد مذہبی قیادت نے یہاں کے عوام کو مضمحل کردیا تھا۔ وہ صاحبِ اقتدار اور صاحبِ ثروت لوگوں کے مددگار بن گئے۔ مذہبی تقدس، ظلم و جبر کے لیے ایک ڈھال بن گیا اور مذہب مختلف فوائد کے لئے استعمال ہوتا رہا۔ ذات پات، اقتصادی عدمِ مُساوات، سیاسی تنازعات اور مذہبی اختلافات اور اخلاقی بے راہروی اُس زمانے کی شناخت ہے۔ اس کا بھرپور اظہار اُس وقت کے عصری ادب میں نمایاں طور موجود ہے۔ بقولِ لل دیدؔ ؎

پُرِتھ تۂ بوزِتھ برہمن ژھٹن   آءگری کھٹن تہِندِ ویدِ ستۍ
پٹھِنچ سن نِتھ تھاوَن مٹن   مُہِتھ من گرِشھکھ اہنکاءری

مذکورہ نظام کے سماجی، سیاسی اور اقتصادی حالات میں کشمیر کی سرزمین ایک نئے انقلاب کے لئے ہموار اور موزون تھی۔

کشمیر اپنے فطری حسن و جمال اور جغرافیائی محلِ وقوع کی وجہ سے ہمیشہ مختلف قوموں کی آماجگاہ رہا ہے۔ کشمیر آنے والوں میں فاتحین، لٹیرے، تجار اور اہلِ علم وفن بھی شامل رہے۔ کشمیری عوام جہدِ بقاء کی جنگ لڑتے رہے۔ اُنہوں نے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنے شعور و ادراک کے دریچے کھلے رکھے۔ ہر نئے نظریے کو سمجھنے کے علاوہ اُسے اِس حد تک برتا کہ اُس کی جڑیں یہاں کی تہذیبی زندگی میں

پیوست ہوگئیں۔کشمیریوں کے ذہن میں شیومت کے فلسفۂ ہمہ اوست کے اثرات رچ بس گئے تھے۔اس کے علاوہ اُنہوں نے بدھ مت کی خلوت پسندی،ترکِ لذت اور نفس کشی بھی اختیار کی۔ بدھ مت نے قریباً نوسو برس تک کشمیری ذہن پر گہرے اثرات مرتب کئے۔اس کے بہت سے عقیدے کشمیریوں کے اجتماعی لاشعور میں بنیادی تمثیل یا آرکی ٹائپ کی شکل اختیار کر گئے۔کشمیری سماج نے مختلف عوامل کی بنیاد پر عدمِ تشدد،نفس کشی، رفاہِ عام اور بھائی چارہ جیسے عقیدوں کا مکھوٹا پہن لیا تھا۔کشمیری برہمن فرقہ اور بودھ، غار نشینی یا رہبانیت کو ہی گیان حاصل کرنے کی بنیاد سمجھتے تھے۔

اسلامی تعلیمات بہت سادہ اور واضح ہیں۔ ان تعلیمات کا نچوڑ توحید ، رسالت،تصورِ آخرت اور انسان کی خلافتِ ارضی ہے۔اسلامی مبلغین اعلی اخلاقیات ، روحانیت ، پاکیزگی اور سادگی کے پیکر تھے۔اُنہوں نے توحید کی تعلیم دی اور ایک ایسے انسانی سماج اور معاشی وسیاسی نظام کی تبلیغ کی جو کسی ذات پات ، انسانوں کی تقسیم اور روحانی،معاشی اور سماجی استحصال سے پاک ہے۔اسی وجہ سے عام لوگ اسلامی مبلغین کے گرویدہ ہوگئے۔

شاہِ ہمدان کی تشریف آوری سے قبل صوفیہ کرام اور مسلم بادشاہوں کی وساطت سے کشمیر میں اشاعتِ اسلام اور تبلیغ دین جاری تھی۔ یہ بات بلا تردید کہی جاسکتی ہے کہ رینچن شاہ کے قبولِ اِسلام کے بعد کشمیر کے حکمران طبقے میں طوعاً وکرہاً اسلام کی پزیرائی کا رُجحان بڑھ گیا تھا۔سلطان شمس الدین ،سلطان شہاب الدین اور سلطان قطب الدین کے دور میں کشمیر کے سرکردہ خاندان اسلامی عقائد، اقدار اور شعائر سے ہمکنار

ہورہے تھے۔ عوام بھی ان سرگرمیوں کو دیکھ کر مائل بہ اسلام ہوئے۔کشمیری عوام کا اسلام کی طرف راغب ہونے کی مندرجہ وجوہات تھیں۔

(الف) ہندو مذہبی رہنماؤں نے توہمات، رسومات اور روایات میں لوگوں کو اُلجھا کر رَکھ دیا تھا۔

(ب) بُدھ مت کے رہنماؤں نے بھی عوام کو اساطیری توہمات میں ہی اُلجھا دیا تھا۔

(ج) سیاسی افراتفری، مذہبی اور حکمران طبقے کے اخلاقی زوال اور معاشی ابتری نے عوام کی زندگی اجیرن کر رکھی تھی۔

(د) آواگون کے فلسفے نے اُنہیں ایک ایسے گرداب میں پھنسا دیا تھا جہاں سے نکلنا ایک ناممکن بات تھی۔

صوفیہ کرام نے اسلام کے بنیادی اعتقادات، اقدار اور شعائر کو سیدھے سادے انداز میں پیش کر کے اسلامی نظریۂ کائنات اور نظامِ اقدار کو عوامی توجہ اور التفات کا مرکز بنایا۔کشمیر میں چودھویں صدی عیسوی میں شاہِ ہمدان اور دوسرے صوفیہ کرام نے انسانی مُساوات اور اعلیٰ اخلاقیات کے حوالے سے ہی اسلام کی تعبیر،تبلیغ اور تعلیم کا کام کیا۔اُنہوں نے یہاں کے عوام کی نفسیاتی اُلجھنوں کو سمجھ لیا اور پاکیزگیٔ نفس اور آخرت میں اللہ کے سامنے اپنے تمام اعمال کی جوابدہی کے تصورات اُن کی روح اور عمل میں اُتار دیئے۔انہیں ایک ذمے دار، باوقار اور صاحبِ شرف وعزت انسانیت کا سبق دیا جس میں کسی استحصال کی کوئی جگہ نہیں۔یہ حکمتِ عملی اور حکمتِ علمی کارگر ثابت ہوئی۔لوگ ہندومت کے رسومات اور بُدھ مت کے اساطیری توہمات اور فرسودہ

روایات سے تنگ آ چکے تھے اور ایک نئے فکری یا مذہبی انقلاب کے متمنی تھے۔اسلامی تعلیمات کے پھیلاو میں سلاطینِ شاہمیری یا رینچن کے گرانقدر رول کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ مذکورہ سیاسی اور اقتصادی عوامل کے علاوہ شاہِ ہمدان اور دوسرے صوفیہ کرام کے علمیاتی ،نفسیاتی اور نظریاتی رویے کی اہمیت اور معنویت سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔

حضرت میر سید علی ہمدانی ؒ ایک نبض شناس ، عالمِ دین اور اعلیٰ منتظم تھے۔ آپ ایک ماہرِ تعلیم، ماہرِ سماجیات، ماہرِ معاشیات، ماہرِ سیاسیات،فلسفی،محقق، ادیب، شاعر، مبلغ اور مُصلح تھے۔آپ نے تبلیغِ دین کے لئے دُوردراز علاقوں کا سفر کیا۔آپ نے روم، فلسطین، ایشیائے کوچک ،سیلون اور ہندوستان کے مختلف شہروں کے علاوہ، کاشغر،ترکستان،ختن،کشمیر اور چین کا دورہ کیا۔آپ نے جس تدبر، عزم صمیم، حکمتِ عملی، فراخ دلی اور دُور بینی کا ثبوت دیا، اُس نے کشمیر کی تاریخ اور تقدیر ہی بدل دی۔آپ نے پہلے ایک جائزہ کمیٹی کشمیر روانہ کی ،جس نے کشمیر کے سماجی ،سیاسی ،فکری اور جغرافیائی حالات کا جائزہ لیا اور آپ کو ایک تفصیلی رپورٹ پیش کی۔ اس کمیٹی میں سید حسین سمنانی ؒ ،سید تاج الدین ؒ اور سید حسین بہادُر ؒ شامل تھے۔آپ نے رپورٹ کا جائزہ لیا اور یہاں اسلامی دعوت وتبلیغ کے لئے ایک خاکہ تیار کیا۔ بقولِ چند مورخین،آپ ۷۷۴ھ میں پہلی بار سلطان شہاب الدین کے دور میں واردِ کشمیر ہوئے۔آپ نے اسلامی تحریک کو ہمہ گیر،منظّم اور مستحکم بنیادوں پر اُستوار کیا اور اسے تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔آپ نے دعوتِ اسلامی کو کشمیری عوام کی سماجی ،

سیاسی، اقتصادی اور ثقافتی ضرورتوں سے مربوط کیا۔ مقامی لوگوں پر مشتمل علماء اور مبلغین کی جماعت تیار کی جو علاقائی زبان میں اسلام کی دعوت پہنچاتے رہے۔ حضرت شیخ نورالدین ولیؒ اِس کی زندہ وتابندہ مثال ہیں، جنہوں نے شاعری کو تبلیغ کا ذریعہ بنایا ۔شیخ نورالدین ولی کی ابتدائی نگرانی اور تعلیم وتربیت، شاہِ ہمدان نے حضرتِ سید حسین سمنانیؒ کے سپرد کی تھی، لیکن اصل میں آپ کی روحانی تربیت شاہِ ہمدان نے ہی فرما ئی ۔اس کے بعد آپ حضرت میر محمد ہمدانی کی نگرانی میں رہے۔ شیخ نورالدین شاہِ ہمدان کو ہمیشہ یادکرتے رہے ۔

نُندٕ ریۡشہِ عرض کوٚر شاہِ ہمدانس   جنتس نیزٕم پانس ستیٚ

شیخ نورالدین کی ہم عصر لل دید اگرچہ ہندو گھرانے میں پیدا ہوئی، لیکن اُس کی زندگی کا بیشتر حصہ مسلمان ماحول میں گزرا۔ آپ کو شاہِ ہمدان اور حضرت سید حسین سمنانی سے ملاقات کا شرف بھی حاصل ہوا۔ لیکن اس کے باوجود وہ مشرف بہ اسلام نہ ہوئی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ اگرچہ آپ کی شاعری میں توحید کے عناصر نظر آتے ہیں لیکن رسالت اور آخرت پر آپ کا ایمان نہیں تھا۔ ایمان نہ لانے کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ ایک مجذوب یا حالتِ سُکر میں تھی۔ اِس لئے وہ دائرۂ ایمان میں آنے کے شرائط سے مُبّرا رہی۔ اس محرومی کا کہیں نہ کہیں لل دیدٕ کو خود بھی شدید احساس تھا ۔

ناۄدی بارس اَتہٕ گنڈ ڈِیۆل گوم   دیٚہہ کاڈ ہول گوم ہیکہٕ کہیو
گورٕ سُند وُنُن راون تیۆل پیوم   پہلہِ رۄس کھیۆل گوم ہیکہٕ کہیو

شاہِ ہمدان نے کشمیر کی تمدنی زندگی کو یکسر بدل کے رکھ دیا۔ ایران جو ہمیشہ سے علم وادب، تہذیب اور شائستگی کا مرکز رہا، وہاں سے شاہِ ہمدان کے ساتھ آئے ہوئے علماء اور بزرگوں نے ایرانی تہذیب کی نمایاں خصوصیات کو کشمیر میں عوامی زندگی کا جُز بنا دیا۔ بقول اقبالؔ ''کشمیر کو ایرانِ صغیر بنا دیا۔'' سینکڑوں علماء، فقہاء اور صوفیہ کرام اپنے ساتھ لائے، جنہوں نے یہاں کی تمدُنی زندگی میں انقلاب برپا کیا۔ آپ نے علاقائی زبان وثقافت کو بھی فروغ دیا اور اُسے مزید قابلِ توجہ و پُرکشش بنا دیا۔ عوام الناس کی ثقافتی اور نفسیاتی ضرورتوں کا خیال رکھ کر ثقافتی عمل (Cultural Activities) میں اسلامی عناصر کو شامل کیا۔ کشمیری لوک شاعری اور صوفی شاعری اس کی واضح مثال ہے۔ لباس، خیالات اور فکر وعمل میں تبدیلی لائی۔ یہاں کی فکری، سماجی، سیاسی، معاشی، معاشرتی اور تہذیبی تاریخ بدل دی۔ اپنے تدبر سے ہزاروں انسانوں کی تقدیر بدل دی۔

مبلغین نے کشمیر کے حالات کا گہرا جائزہ لیا اور اپنی تحریک کو علمی بنیادوں پر استوار کیا۔ دعوت وتبلیغ اور درس وتدریس کا نظام قائم کیا۔ تعلیمی مراکز قائم کئے۔ دین کو علم وعمل کے ذریعے سمجھایا اور صحیح دین کا تصور پیش کیا۔ اسلامی تحریک کو عامۃ الناس میں مقبول بنا دیا۔ یہاں کے عوام کی روحانی تربیت اور مُساوات کی تعلیم کے لیے خانقاہوں کا ایک مضبوط نظم قائم کیا۔ خانقاہوں میں مبلغین کی تعلیم وتربیت ہوتی رہی۔ آپ نے کشمیر میں سب سے پہلے اسلامی مرکز خانقاہ معلیٰ یا خانقاہِ فیض پناہ کی خود بنیاد ڈالی۔ سرینگر کے علاوہ قصبہ ترال، ڈوروشاہ باد، پانپور، وچی، کولگام، کھریوہ، مٹن، سوپور،

بارہمولہ، لداخ زانسکار اور دیگرمقامات پر جاکر لوگوں کومشرف بہ اسلام کیا۔ان جگہوں پر اسلامی مراکز قائم کئے،مسجدیں بنوائیں۔مختلف علاقوں میں قائم کئے گئے تعلیمی مراکز میں لوگوں کو مفت تعلیم دی جاتی رہی۔اُنہیں علومِ قرآن،حدیث، فقہ،تفسیر،فلسفہ، منطق،تصوف،علمِ طب،مشاہدہ،صرف ونحو، عربی اور فارسی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ یہ سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ یہ خانقاہیں عبادت کے علاوہ علومِ معقول ومنقول کی درسگاہیں اورطریقت وسلوک کی تربیت گاہیں تھیں۔اِن خانقاہوں میں تطہیرِ قلب کے لیے خلوت نشینی اور چلہ کشی کی بھی اجازت تھی۔آپ نے اسلامی علوم کے ماہرین اور اہلِ فن کی جماعت بھی تیارکی۔علم کے ساتھ عمل پر زور دیا اورمتوازن تعلیم دی۔آپ کی تعلیمی تحریک کے پسِ پردہ خدمتِ خلق کا جذبہ تھا اور اسلام کی اشاعت رضائے الٰہی کے حصول کا ذریعہ۔

خودشافعی مسلک کے پیرو ہونے کے باوجود شاہِ ہمدان نے،کشمیر میں بلبل شاہ ؒ کے رائج کردہ حنفی مسلک میں کوئی مداخلت نہیں کی بلکہ اسی مسلک کی حوصلہ افزائی کرتے رہے۔آپ فروعی مسائل اور اختلافات سے دُور رہے۔آپ نے اتحادِ عمل اور ایمان پر زوردیا۔آپ کے نزدیک مسلک کی زیادہ اہمیت نہیں تھی۔اس کے برعکس اب علماء سو کی ایک تعداد مسلک پر ایمان لانے کو ہی عین اسلام سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہے،جس نے منفی اثرات مرتب کئے۔

ہندو دور کے کشمیر میں ذات پات کا عنصر غالب تھا اورطبقاتی تقسیم کو خدائی تقسیم مان لیا جاتا تھا۔جس سے ایک خاص طبقے کو ہی تعلیم حاصل کرنے اور

بالواسطہ طور پر سیاسی قیادت اور رہنمائی کا منصب بھی حاصل رہا۔اس کے نتیجے میں معاشی ہی نہیں ، معاشرتی پہلو سے بھی پستی اور بلندی کے تصور نے جنم لیا۔اعلیٰ طبقہ کے افراد، پست طبقے کو برابری کے حقوق نہیں دیتے تھے۔ نہ معاشرتی معاملات میں، نہ حصولِ رزق میں اور نہ ہی نشست و برخواست میں۔ پورا معاشی نظام اعلیٰ ذات کی گرفت میں تھا۔سماج طبقاتی بنیادوں پر منقسم تھا۔آسودہ حال طبقہ برہمنوں پر مشتمل تھا اور دوسرے لاچار طبقات پر وہی غالب تھے۔ یہ مختلف طریقوں سے غریبوں کا استحصال کرتے تھے۔ اس کی وجہ سے محروم اور پسماندہ طبقات کے لوگ ہمیشہ محروم رہے۔

شاہِ ہمدان نے اس غیرانسانی، ظالمانہ اور غیرفطری روّش کے خلاف کشمیر میں ایک نیانظام وضع کیا جو اسلام کے تصورِ عدل وانصاف،انسانی مُساوات، برادری، باہمی احترام اور ہمدردی پر مبنی تھا۔اسلامی معاشرہ اپنے معاشی نظام کی تشکیل میں الٰہی احکامات کے اصولوں اور ضابطے کا پابند ہے۔اسلام اقتصادیات کو عدل پر مبنی اور سود سے پاک ایک جامع اور منضبط نظام کے تحت مربوط کرتا ہے۔ یہ اصول انسانیت کو ایک عادلانہ اور استحصال سے پاک اور مکمل رہنمانظام فراہم کرتا ہے۔ یہ عمل ونظریہ کا ایک متوازن راستہ بتاتا ہے۔اصول اور معاشرتی ضوابط متعین کرتا ہے۔ مومن کا ہر عمل اللہ کے لیے ہے۔دین سکھاتا ہے کہ انسان کا ہر نیک اور جائز عمل ایک عبادت ہے۔اسی لیے انسان کو چاہیے کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد یعنی سیاسی، معاشرتی اور معاشی معاملات میں اللہ کے حکم کا پاس کرے۔

شاہِ ہمدان نے لوگوں کی معاشی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ رزقِ حلال کی ترغیب دی اور حصولِ رزق کے نئے طریقے سکھائے۔ دست کاریوں اور کاریگری کو فروغ دیا۔ آپ نے خود بھی کلاہ دوزی کو اپنا کسب معاش بنایا۔ آپ نے ایران اور وسط ایشیا سے اپنے ساتھ اہلِ علم و ہنر کو لایا، جنہوں نے لوگوں کو نقاشی، خطاطی، جلد سازی، پارچہ بافی، قالین سازی، تلہ دوزی، پنجرہ کاری، گل کاری اور فنِ تعمیر میں تربیت دی۔ شاہِ ہمدان نے خود انحصاری اور اپنی مدد آپ کے اصول پر کام کیا۔ عطا کی گئی جاگیروں کی زمین پر فصلیں کاشت کرتے رہے۔

آپ نے شہروں اور قصبوں پر اپنی توجہ مرکوز کی۔ سماج کے آسودہ حال طبقے اور اربابِ سیاست تک اپنی دعوت پہنچائی۔ آپ نے سیاسی قائد کا رول بھی نبھایا۔ آپ نے صاحبِ اقتدار لوگوں کی مدد کی، اُن سے مدد لی لیکن خود اقتدار میں شامل نہ ہوئے۔ کیونکہ اس سے آپ اپنے تبلیغی مشن سے دُور جا پڑتے۔ آپ حکومتی اداروں میں اصلاح ضرور کرتے رہے۔ کشمیر کا سلطان شہاب الدین، دہلی کے بادشاہ فیروز شاہ تغلق کے ساتھ برسرِ پیکار تھا۔ اُس نے سلطنت دہلی کا کچھ حصہ فتح بھی کیا اور سرہند تک کشمیر کی سلطنت پھیل گئ۔ شاہِ ہمدان نے دونوں بادشاہوں کے درمیان صلح کروائی اور مصالحت کے ذریعے خونریزی رُک گئی۔ آپ نے سلطان قطب الدین کو شریعت کا پابند بنایا۔۔ مولانا محمد بلخیؒ کو سلطان کے لئے شرعی احکامات میں رہنمائی کرنے کے لئے مقرر کیا۔ آپ نے سلطان قطب الدین کو کلاہِ مبارک عنایت فرمائی۔ سلطان قطب الدین کے جانشین پشت در پشت سلطان فتح شاہ کی وفات تک یہ کلاہ اپنے تاج کے

نیچے پہنتے رہے۔ سلطان فتح شاہ کی وصیّت کے مطابق یہ کلاہ فتح شاہ کے ساتھ ہی سپردِ خاک ہوئی۔ ملا آنی کے بقول "حقیقت یہ ہے کہ اُسی دن سے شاہمیری حکوٗمت میں زوال آنے لگا۔" میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس واقعہ کے بعد کشمیر پر غلامی کی طویل سیاہ رات شروع ہوگئی۔ کیونکہ اہلِ کشمیر نے اپنے اسلاف کی وراثت (LEGACY) یعنی دینِ اسلام کی سربلندی کے لئے کام کرنے کے بجائے اپنے ذاتی اور وقتی مفادات کو ترجیح دینا شروع کیا۔ یہ تاریخی واقعہ ہمارے ضمیر کو جھنجوڑنے کے لئے کافی ہے۔

شاہِ ہمدان نہ صرف رموزِ قلندری سے واقف تھے بلکہ اسرارِ شہنشاہی سے بھی باخبر تھے۔آپ نے سلاطین کی سیاسی رہنمائی کے لئے''ذخیرۃ الملوک'' تحریر کی، جس میں اسلامی سیاست کے اصول اور نفاذ کے طریقے بتائے گئے ہیں۔آپ کا پورا سیاسی فلسفہ قوّت اور فقر کے دو اصولوں پر اُستوار ہے۔آپ نے کشمیری سیاست کو اقدار اور اخلاقی بنیادیں فراہم کیں۔ سلاطین کو اللہ کی رضا اور فقیرانہ شان کے ذوق سے آشنا کیا۔ انسان کو انسانوں کی غلامی سے نجات دلانے اور عدل وانصاف قائم کرنے پر زور دیا۔انہیں بتادیا کہ انسانی نظام کے بجائے اِلٰہی نظام قائم کیا جائے۔ عقل کی روشنی سے کائنات کو مسخّر اور عشق کی قوّت سے اپنے نفس کو قابو کیا جائے اور اس کے لیے مردانِ حق کی صحبت اختیار کی جائے۔آپ نے لوگوں میں باہمی اتحاد اور سیاسی بیداری پیدا کی۔

شاہِ ہمدانؒ ایک جامع شخصیت کے مالک تھے۔ مقرر، مفکر، مصنف، مُصلح، مجتہد، مفسر اور محدّث تھے۔آپ کشمیری مسلمانوں کے مرشد اور روٗحانی پیشوا بن

گئے۔آپ امیرِ کبیر کہلائے ۔''اورادِ فتحیہ'' آپ کی مشہور تصنیف ہے۔اس میں ایمان ، عرفان،علم،توحید، مناجات اور اِستغفار کے اجزا موجود ہیں۔آپ نے اورادِ فتحیہ کے ذریعے توحید کو کشمیری مسلمانوں کی روح میں اُتار دیا۔آپ نے قرآن کریم کو لوگوں کی سوچ کا محور بنا یا۔آپ نے کشمیر کو جہالت اور تاریکی سے نکال کر،علم اور روشنی سے منور کیا۔شرک و بدعت سے ہٹا کر، اللہ کی اِطاعت پر لگا دیا۔نفس کی غلامی سے نکال کر رضاءِ الٰہی کے لئے تیار کیا۔ ہزاروں سال سے توہمات اور خوف کے سائے میں جینے والی قوم میں بہادری، ہمت اور اعتماد پیدا کیا۔آپ نے ظاہر و باطن میں یکسانیت پیدا کرنے کا درس دیا۔اس قوم میں ایمان ،حوصلہ اور بیباکی آ گئی۔ یہ فاتح بنی۔ذلت اور افلاس کو دُور کر کے عزت،خوشحالی اور خودی کا جذبہ پیدا کیا۔منفی افکار اور استحصالی عناصر سے نجات دلائی۔لوگوں کو یہ احساس دلایا کہ ہم آپ سے کچھ لینا نہیں چاہتے بلکہ آپ کو علم و حکمت،عزتِ نفس،حق اور سچائی کے راستے پر گامزن کرنے کے خواہاں ہیں۔آپ نے لوگوں کی عزتِ نفس کا خیال رکھ کر اُنہیں سماجی رتبہ دیا۔ لوگ ایک دؤسرے کے قریب آئے۔ صفائی ستھرائی کی اہمیت واضح کی۔علم و عمل،حکمتِ عملی، صبر وتحمل، انکساری، خلوصِ نیت، اعلیٰ صلاحیت، اشتراکِ عمل، باہمی احترام، مقصد سے لگاو، واضح نصب العین، اعتماد، ہمدردی،صلح پسندی، جذبۂ خیر اور رضاءِ الٰہی کے اصول،آپ کی تحریک کی کامیابی کے اسباب اور امتیازات ہیں۔ بقولِ اقبالؔ ۔

نگاہ بلند ، سخن دل نواز ، جاں پُر سوز

یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لئے

۲۔شیخ نورالدین ولی۔آثارو اقدار

شیخ نورُالدین ولی (شیخ العالم) ایک نومسلم شیخ سالارالدین کے گھرانے کے چشم و چراغ تھے جو ۱۳۷۷ء میں پیدا ہوئے۔ اُس زمانے تک کشمیر میں اسلام پھیل چکا تھا اور یکے بعد دیگرے مسلم سلاطین کشمیر کی قیادت سنبھال رہے تھے۔ وسطِ ایشیاء سے آئے ہوئے سادات اور علماءِ کرام نے جگہ جگہ مکاتب و مدارس قائم کئے۔ خانقاہیں اور مسجدیں بھی تعمیر کیں، جہاں درس وتدریس کا کام جاری تھا۔لیکن اس کے باوجود استحصالی عناصر دین کی اصل روح کو پامال کررہے تھے۔ اِنہی حالات میں شیخ نورالدین نے آنکھ کھولی۔ آپ کی ابتدائی تعلیم وتربیت میر سید علی ہمدانی (شاہِ ہمدان) نے حضرت سید حسین سمنانی کے سپرد کی تھی۔لیکن اصل میں آپ کی روحانی تربیت میر سید علی ہمدانی نے ہی فرمائی۔اس کے بعد آپ حضرت میر محمد ہمدانی کی نگرانی میں رہے۔آپ ایک ذہین اور فعال شاگرد ثابت ہوئے اور آپ کو حضرت میر محمد ہمدانی نے خطِ ارشاد بھی عطا کیا۔ گو کہ کچھ علماء خطِ ارشاد کے بارے میں اپنے خدشات بھی ظاہر کرتے ہیں۔ پوری تاریخ کشمیر میں آپ کی شخصیت سب سے زیادہ مشہور اور مقبول ترین رہی ہے۔ عوام الناس کو آپ کی ذاتِ گرامی سے کافی لگاؤ اور عقیدت تھی۔آپ کا کلام صدیوں تک لوگوں کے دلوں میں محفوظ رہا اور سینہ بہ سینہ نئی نسلوں تک منتقل ہوتا رہا۔کشمیری قوم نے آپ کو شیخ العالم اور علمدارِ کشمیر کے القاب دئے۔ پٹھان گورنر عطا محمد خان نے آپ کے نام کا سکہ جاری کیا، جس کے ایک طرف شیخ حمزہ مخدوم کا نام بھی درج تھا۔

آپ اسلام، امن، انصاف، مُساوات اور اخوّت کے علمبردار تھے اور ظلم و استحصال کے خلاف ایک موثر آواز بن کر سامنے آئے۔استحصالی عناصر نہ صرف آپ کے کلام کی منمانی تعبیر پیش کرتے رہے بلکہ آپ کی شخصیت کو پھٹے پرانے کپڑوں میں ملبوس، گھاس

پھوس پر گزارہ کرنے والے ایک دقیانوسی درویش کی صورت میں پیش کرتے رہے۔ کوتاہ نظر اور تاریخ کے شعور سے نابلد نقاد آپ کو کہیں سادات سے متصادم دکھانے کی کوشش کرتے رہے اور کبھی آپ کو دُنیا سے راہِ فرار اختیار کرنے والے راہب کے طور پر پیش کرنے کی سعی کی۔ آپ نے کشمیری زبان وادب کو قرآنی اور اسلامی اصطلاحات سے مالا مال کیا۔ نئے ذخیرۂ الفاظ سے زبان کو مزیّن کیا اور اس کی وسعتوں کو مزید کشادگی عطا کی۔ اسلامی تعلیمات کو کشمیری رگ وپے میں اُتار دیا، یہاں کی سماجی زندگی اور تہذیب وثقافت کو آفاقی اصولوں سے متعارف اور مربوط کیا۔ آپ کا کلام سلیس، سادہ اور فصاحت وبلاغت سے بھرپور ہے۔ یہ اپنی اثر پزیری کی وجہ سے صدیوں سے کشمیریوں کے قلب وذہن کو معتر کرتا رہا۔ یہ مشعلِ راہ کلام آج بھی ایک تقدس کا حامل ہے۔

آپ چودھویں صدی عیسوی کے ایک حساس مسلم کشمیری رہنما، مصلح قوم اور انقلابی شاعر تھے۔ آپ نے کشمیر کے طول وارض میں جا کر نہ صرف انسانی زندگی کے نشیب وفراز کا گہرائی وگیرائی سے مطالعہ کیا اور یہاں کے تہذیبی اقدار کا مشاہدہ بھی کیا بلکہ اُنہیں ایک نئی سمت دیکر سنوارا بھی۔ اس کا بھرپور عکس آپ کی شاعری میں بھی جلوہ گر ہے۔ آپ نے شاعری کو لوگوں تک اپنا پیغام پہنچانے کا ذریعہ بنایا۔ آپ کی شاعری میں فنی خوبیاں اور فکری گہرائیاں بھی ہیں۔ اس لئے آپ کی شاعری میں نہ صرف فکری اور روحانی پہلو نمایاں ہیں بلکہ یہ انسانی وجود کی حقیقت اور اِس کو درپیش مسئلوں، مجبوریوں، نفسیاتی اُلجھنوں اور فطری کمیوں اور کوتاہیوں کی حسیت سے بھی مملو ہے۔

خُدا، کائنات، انسانی وجود اور مابعدالطبعیات آپ کی شاعری کے موضوعات ہیں۔ خدا اور انسان کے درمیان رشتے کا سوال دانشوروں اور فلاسفہ کے سامنے ایک اہم

موضوع رہاہے،لیکن اس رشتے کو conceptualize یا متصّور کرنا بہت مشکل ہے۔اللہ خود فرماتا ہے کہ میں شہ رگ سے زیادہ قریب ہوں۔بقولِ شیخ نورالدین ؎

لا اِلٰہَ اِلا اللہ صحی کوٚ رُم وحی کوٚ رُم پنُن پان
وجود ترأ وِتھ موٗ جوٗ دمیوٗلُم ہرموکھہٕ وُچھُم پنُن پان

شیخ نوُرالدین فرماتے ہیں کہ میں نے لاالٰہَ الااللہ کو اپنا رگِ جاں بنا دِیا۔ میرے وجود کی عمیق گہرائیوں میں لااِلٰہَ الااللہ کی حقانیت منکشف ہوئی۔میں خود Process of revelation بنا۔میں طبعیاتی یا کائناتی وجود سے برگشتہ یا بے نیاز ہوا اور تب جاکے مجھے وجودِ مطلق یاحقیقتِ مطلق کا عرفان واِدراک حاصِل ہوا۔ بقولِ رحیم صاحبِ سوپوری ؎

تَنہٕ گومو رَباب ، رَگَن گیٔم تارے
زیرو بم رٹھتم چیٖر لوتےَ لو

(میرے ہربُنِ مُو سے لااِللہ الااللہ کی حقانیت ٹپکتی ہے اور میرے زیروبم کا یہ ربط مضبوطی سے قائم رہے)۔ اقبال بھی یہی بات کہتے ہیں ؎

شوق مری لے میں ہے، شوق مری نَے میں ہے
نغمۂ اللہ ھُو مری رگ وپَے میں ہے

شیخ نوُرالدین کے نزدیک خُدا ایک ذاتِ واحِد ہے۔ وہ حَیُ لایموت اور ایک لازوال حقیقت ہے ؎

اول الف کُنُے اللہ
اولہٕ پَتہٕ أخر زوال نہٕ تَس

ابنِ عربی کا 'وحدت الوجودی' فلسفہ، جمہور ائمہ اسلام کے لئے نا قابلِ قبول رہا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اسلام کے بنیادی عقائد جیسے تصورِ خدا، تصورِ انسان، تصوّرِ کائنات اور تصوّرِ اقدار کی ایک نئی تعبیر پیش کی۔ شیخ نورالدین مسلمانوں میں متواتر مروج عقائد کو من وعن تسلیم کرتے ہیں۔ آپ کی شاعری میں اُبھرنے والے اَقدار، تصوف کے عمومی نظامِ اَقدار کے مطابق ہیں۔ اِمام غزالی اور میر سید علی ہمدانی (شاہِ ہمدان) کی مختلف کتابوں میں درج ضبطِ نفس، توکل، استغنا، رضاءِ اِلٰہی، قربِ الٰہی اور فقر وغیرہ جیسے اَقدار کے ساتھ شیخ نورالدین ہم آہنگ ہیں۔

ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم وجودی اور شہودی بحث کو پیش نظر رکھ کر شیخ نورالدین کے کلام کا مطالعہ کریں۔ آپ کی شاعری سے یہ بات عیاں ہے کہ آپ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی مابعدالطبعیاتی یا فلسفیانہ موشگافیوں سے دُور تھے۔ آپ کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ آپ ایک سیدھے سادے مسلمان تھے، جس کا دل خوفِ خدا سے لرزاں، حُبِ خدا سے لبریز اور عشق رسول ﷺ سے سرشار تھا۔

شیخ نورالدین قرونِ وسطیٰ کی پیداوار ہیں۔ آپ کا بنیادی زور صوفی طریقہ پر ہے۔ آپ انسانی زندگی میں اسلامی اقدار کی بالادستی کے لیے فکرمند رہے۔ آپ اِس بات کے قائل ہیں کہ اللہ نے کائنات کو وجود بخشا اور انسان کو روئے زمین پر اپنا خلیفہ بنایا۔ آپ کے نزدیک اللہ خالق ہے اور بندہ اُس کی مخلوق ہے۔ اللہ مولیٰ ہے اور بندہ اُس کا غلام ہے۔ اللہ کا فرمان ہے کہ میں نے انسان کو لہوولعب کے لئے پیدا نہیں کیا (He has not been created for fun or without purpose) اللہ نے اس کو اپنی اِطاعت اور فرمانبرداری کے لئے پیدا کیا اور

اللہ کی فرمانبرداری میں ہی انسان کی کامرانی ہے۔ یہ دُنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ اِنسان اس دُنیا میں جیسا عمل کرتا ہے ویسا ہی آخرت میں بدلہ پائے گا ۔

آدنہ یہِ کرکھ تہٕ اَد نہٕ تگی　　　آدنہ کرکھ تہٕ لگی ہٕتی
یم پھٔلۍ وَوکھ چھتی کیا زگی　　　تِم تیتہٕ أخرتس لونگھ ہٕکتی
گِہہٕ بل ترأوِتھ دِ ہہٕ بَل لگی　　　اَ دِنُندتہٕ ڈونٹھ لگی پانٔس ہٕتی

شیخ نورالدین متصوفانہ اخلاقیات کی تلقین کرتے تھے۔ آپ اَوا مرو نواہی (Do's and do not's) یعنی معروف ومنکر کے داعی تھے۔ آپ چاہتے تھے کہ انسان پا بند شریعت ہو، اللہ کی عبادت، پاکبازی اور تقویٰ کو اپنا شعار بنائے ۔

ذِکرِ ہٕتی رَٹُن مالے　　　فِکرِ ہٕتی تارُس پَن
نفس گنڈ مالہِ ہالے ہالے　　　زَن تورُتھ موختہٕ مالے پَن

سماج میں پیش آنے والے حالات وواقعات، اِنسانی وجود پر داخلی اور خارجی سطح پر اپنے گہرے اَثرات مرتب کرتے ہیں۔ اس لئے سماج کو پُر اَمن طریقے سے چلانے اور اس میں اُبھرنے والے خطرات اور مشکلات کے اَثرات کو کم کرنے یا اُن سے انسانی وجود کو محفوظ رکھنے کے لئے ایک ضابطۂ اَخلاق کی ضرورت ہے۔ شیخ نورالدین کے نزدیک قرآن ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور آپ اِسی کی روشنی میں انسانی وجود کی تشریح کرتے ہیں۔ آپکی تعلیم وتاکید کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اِنسان قرآنی احکامات پر عمل کرے اور انہی کی روشنی میں اپنے آپ میں ضبطِ نفس یا ذاتی رہبری self direction سے ہم کنار ہو جائے ۔

قرآن پران کونو مؤ دُکھ　　　قرآن پران گوٚے نو سؤر

قرآن پران دۆد منصۆ ر   قرآن پران زِنۂ کتھہِ روٗ دُکھ

شیخ نورالدین کا خیال ہے کہ انسانی وجود ایک بے ثبات، عارضی اور شئے فانی ہے۔ لیکن اس کے بعد ایک اور لافانی اور ابدی زندگی کا وجود ہے ۔

آ دنہٕ کرَ کھ تہِ لگی ستی   آدنہ یہِ کرَ کھ تہِ اَدِنہٕ تگی
تم تَتہِ اٗخرتَس لونکھ ٔ کتی   یم پھٔلی وَوَ کھ چھٔتی کیا زَ گی

آپ کی دعوتی تحریک کی کامیابی اورمقبولیت کی کئ وجوہات ہیں۔ آپ ہمیشہ معاشرتی اور سماجی زندگی گزارتے رہے۔ لوگوں کے پاس جاکر درس وتدریس کے ذریعے اُنہیں حق کی طرف راغب کرتے رہے۔ غیرفطری اور غیرانسانی نظریات کے نقصانات سے اُنہیں آگاہ کرتے رہے۔آپ کے vision میں clarity اور قول وفعل میں مطابقت تھی۔

کشمیری عوام تک خود اُنکی زبان میں اپنا پیغام پہنچایا۔لوگ اُس کو آسانی سے سمجھتے تھے اور اُسے شعوری طور اور کھلے دل سے قبول کرتے رہے۔آپ نے پیشہ وروں، ہُنرمندوں، کسانوں اور اہلِ دیہات کے ذریعے استعمال کی جانے والی روزمرہ زبان کا استعمال کیا اور اُسی دائرے میں رہ کر تخلیقی امکانات کا انتخاب کیا۔ پہلے سے رائج الفاظ، اصطلاحات اور علامات کا بھرپور استعمال کیا۔آپ کے کلام میں زبان کی سادگی نے ترسیلِ فکر اور افہام وتفہیم میں آسانی پیدا کردی۔آپ عصری علوم وعقائداور زبانوں سے اچھی طرح واقف تھے۔آپ نے سنسکرت،عربی،فارسی اور پالی الفاظ اور اصطلاحات وعلامات لیکر کشمیری زبان میں خاطرخواہ اضافہ کیا۔ ایک نئ شعری فرہنگ اور جدید لسانیات کو دریافت کیا۔ زبان کو تخلیقی اظہار کے قابل بنایا۔

خطیبانہ انداز کے باوجود آپ کا کلام تخلیقی تجربات سے بھرپور ہے۔یہ مابعدالطبعیاتی مسائل کا معروضی اظہار ہے اورعصری زندگی کے اہم تجربات کا جمالیاتی عکس بھی ہے۔آپ کے شاعرانہ خیالات حیات بخش ہیں ۔آپ کے فکری جذبات کا انسانی وجود اورمعاشرتی مسائل سے گہرا تعلق ہے۔اسی لیے آپکی شاعری لوگوں کے دلوں کو چھولیتی ہے۔کشمیری عوام آپ کو اپنے جذبات کا ترجمان اور ایک نجات دہندہ کے طور پر دیکھتے رہے۔انقلاب اورحرکیت کے عناصر سے آپ کا کلام متصف ہے۔بقولِ R.W Lawrence شیخ نورالدین نے چودھویں صدی میں سب سے پہلے Land To Tiller کا نعرہ دیا''یُس کرِ گنگُل، سُے کرِ کڑاوٗ''۔ ماحولیاتی کثافت بھی آپ کے نزدیک ایک بڑا خطرہ تھی۔آپ کا یہ نعرہ: اَن پوشہِ تیٖلہِ ییٖلہِ وَن پوشہِ (پیڑپودے ہی غذا اور ماحولیاتی تحفظ کے ضامن ہیں) بین الاقوامی سطح پر شرفِ قبولیت پا گیا۔آپ نے چرارشریف میں تعلیمِ نسواں کا مرکز قائم کیا۔خواتین کے حقوق کے لیے آواز اُٹھائی۔آپ اصلاحِ معاشرہ کے قابلِ ذکر علمبردار تھے جس نے کم عمر غیرمسلم لڑکیوں کو بوڑھے برہمنوں سے جبری شادی کرنے پر احتجاج کیا اور غیرمسلم بیوا ؤں کو دوسری شادی کرنے کی اجازت نہ دینے پر زبردست ناراضگی کا اظہار کیا۔ آپ نے ظلم وتشدد کے شکار لوگوں کو اپنے حقوق سے آگاہ کیا۔ شیخ نورالدین کی زندگی اور کارنامے اِس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ کشمیر میں اسلامی تحریک کو کبھی کوئی سرکاری سرپرستی حاصل نہیں رہی بلکہ اِس کے برعکس دعوتِ اسلامی کا کام انجام دینے والے علماء اور بزرگانِ دین سرکاری افسر شاہی کی ریشہ دوانیوں کا سامنا کرتے رہے۔کیونکہ حکومتی ادارے استحصالی عناصر کے ہی قبضے میں رہے اور سلاطین کا اقتدار بھی اُنہی کی

خوشنودی پر منحصر رہا۔ چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی کی اصل تاریخ غائب کی گئ اور خوشنودی کے لیے لکھنے والے درباری مورخین کی کتابوں میں زمینی حقائق کا ذکر موجود نہیں ہے۔عصری حقائق کی جھلک کلامِ شیخ نورالدین میں ہی محسوس کی جا سکتی ہے۔

اپنے حقیر مفادات کے لیے اُس وقت کی افسر شاہی ،حق کی آواز کو دبانے کے لیے ظلم و جبر سے کام لے رہی تھی۔شیخ نورالدین اور اُن کے رفقاء بھی اس عتاب سے محفوظ نہ رہے۔اسی وجہ سے ایک مدت تک آپ کا کلام تحریر نہ ہوسکا۔مورخ ملا احمد کشمیری نے ''مِراۃ الاولیاء'' نامی کتاب میں کلامِ شیخ نورالدین کا فارسی ترجمہ پیش کیا۔اس جرم کی پاداش میں اُسے جلاوطن کر کے پکھلی بھیج دیا گیا۔اسلامی تحریک کے نگراں بہاؤ الدین گنج بخش کو رات کی تاریکی میں شہید کیا گیا۔شیخ نورالدین کے شاگرد بابا زین الدین کو شہر بدر کر کے تبت روانہ کر دیا گیا۔ مکہ مکرمہ سے آئے ہوئے عالمِ دین سید سعداللہ کو نیم عریاں کر کے اُنکی تذلیل کی گئی۔ان حالات میں قلم اُٹھا کر حاکمِ وقت کی ناراضگی مول لینا خطرے سے خالی نہ تھی۔

چودھویں صدی عیسوی میں آپ کی ہم عصر کشمیری شاعرہ لل دید کے واکھ اور آپ کے ذریعے رائج کی گئ صنف شُرک ہئیتی اعتبار سے ایک ہی صنفِ سخن ہے۔ لیکن دو الگ الگ ناموں سے معروف ہے۔شیخ نورالدین کا کلام شُرک اپنے آہنگ، لب و لہجے اور الفاظ کی ترتیب اور موضوع کے اعتبار سے منفرد ہے۔اسی طرح لل دید کا کلام واکھ بھی لفظیاتی اور موضوعاتی اعتبار سے الگ شناخت کا حامل ہے۔ الفاظ کی موسیقیت اور کفایتِ لفظی شیخ نورالدین کے طرزِ بیان کو موثر اور دل نشین بنا دیتی ہے۔

آپ کے انتقال کے تقریباً اَسی سال بعد آپ کے کلام کی تسوید وتدوین شروع ہوئی۔اس کلام کا کوئی بنیادی یا ثانوی ماخذ موجود نہ تھا بلکہ سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والے کلام کی زبانی روایت پر ہی تکیہ کرنا پڑا۔ طویل وقت تک کلامِ شیخ العالم کے مُدَوّن نہ ہونے کے سبب اس میں تغیرات اور الحاقات ضرور در آئے ہوں گے۔لیکن پھر بھی یہ چھے سو سال پرانا کلام ہمیں اُس وقت کی کشمیری زبان کی شکل وصورت سمجھنے میں معاون ثابت ہوگا جو ہم صوتیاتی، مارفیمیاتی اور تشکیلاتی سطح پر جان سکتے ہیں۔اگر چہ شعری زبان نثری زبان یا عام زبان کے مقابلے میں تشکیلات کی سطح پر گریز بھی کرتی ہے لیکن کلامِ شیخ العالم ہی قدیم کشمیری زبان تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔

حاسد اور مفسد لوگ مختلف گانؤں دیہات کے لیے خود اختراع کیں گئیں بددُعاؤں کو استناد بخشنے کے لیے، آپ سے منسوب کرتے رہے۔مسلم دانشوروں کی ایک ستم ظریفی یہ رہی کہ وہ اپنے اسلاف کے کوائف و واقعات اور اُن کے اعلیٰ مقاصد سے آگاہ کرنے کے بجائے وہ انہیں اساطیری رنگ دیتے ہیں۔ ہمارے اکثر مورخین، محققین اور اہلِ قلم، کلامِ شیخ العالم کا مطالعہ کئے بِنا اور کسی استدلال کے بغیر ہی اپنے فیصلے سناتے رہے۔آپ سے مافوق الفطرت چیزیں منسوب کیں گئیں۔ حوالوں کے بغیر اور قیاس آرائی پر مبنی خیالات لکھتے رہے اور اِس بات کا کوئی خیال نہ رکھا گیا کہ جس بات کو وہ نقل کر رہے ہیں، کیا اُسے عقلی پیمانوں پر بھی پرکھنے کی ضرورت ہے یا نہیں۔عقل، تاریخ، تحقیق اور غور وفکر کرنے کے بجائے کرامات اور خوارق بیانی پر ہی اکتفا کیا گیا۔ اردو، فارسی یا انگریزی زبان میں تحریر کرنے والے مورخین نے شیخ نورالدین کے حالاتِ زندگی تحریر کرنے میں یہی طریقہ اختیار کیا۔

اِن مسائل پرغور وفکر کرنے اور شیخ نورالدین کےفکر وفن کے تحلیل وتجزیہ کے لیے ضروری ہے کہ عقل ودانش اور علم وبصیرت سے کام لیا جائے۔ شیخ نورالدین کے عہد کی لسانی اساسیات اور زاویوں پر توقف کیا جائے اور آپ کے کلام کو عصری تاریخ اور معاشرتی تناظر میں دیکھا جائے۔ اس کے فنی اور فکری پہلوؤں کا مطالعہ کرتے وقت جذبات یا عقیدے کے بجائے استدلال سے کام لیا جائے اور سائینسی طریقہ اختیار کیا جائے۔ابہامات، نئے سوالات اور امکانات کا جائزہ لیکر شیخ نورالدین کی زندگی، شخصیت اور کارناموں سے متعلق تحقیقی کاوشوں کو آگے بڑھایا جائے اور عدم اعتنائی کے شکار گوشوں کو سامنے لایا جائے۔

۳۔ شیخ نورالدین کی شاعری میں وجودی حِسیت

شعورانسان کی وہ بنیادی قوّت ہے جو اُسے فہم وفراست اور مسائل کا ادراک عطا کرتی ہے۔ یہ اپنے ماحول، طبعی و مابعد طبعی بنیادوں اور اُن کی تمام سطحوں کے تعلق کو سمجھ کر، ان سے اپنے وجود کی تطبیق کرتا ہے۔ یہ ان کی تشریح کر کے ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہ وہ قوّت ہے جو اس کی تمام جہات کو معنی بخشتی ہے۔اسی شعور کے سائے میں انسان اپنی دنیا تخلیق کرتا ہے اور اسے نئے زاویے عطا کرتا ہے۔اس تخلیقی عمل میں اس کا شعور، لاشعور اور تحت الشعور بھی شامل رہتا ہے۔ یہ انسان کے نفسیاتی، اخلاقی، تاریخی اور مابعد تاریخی حیثیتوں اور جہتوں کو استوار کر کے نئے معانی دیتا ہے۔اس طرح یہ اپنے وجود کو کھولتا بھی ہے اور سمیٹتا بھی۔شاعر انسانی سماج کا سب سے زیادہ حساس فرد ہوتا ہے۔ تخلیق کار کے ذہنی رُجحانات کا اُس کے سماجی اور ذاتی ماحول کے ساتھ ایک اٹوٹ رشتہ ہے۔اس لئے کہ اُس کے تخلیقی تجربے اصل چیزوں سے زیادہ نزدیکی مماثلت رکھتے ہیں۔ ہر ادب اپنے دور کے سماجی، فکری اور نفسیاتی عکس محفوظ کر کے، اُس دور کی تمام تر انسانی زندگی کی حِسیت پیش کرتا ہے۔اَدب انسانی تاریخ اور لوگوں کے شعوری یا غیر شعوری احساسات و اعمال اور مختلف عوامل کا عکاس ہے۔ یوں یہ انسانی تاریخ کے مختلف واقعات اور تناظرات کا مظہر بھی ہے اور ردِعمل کا آئینہ بھی۔ یہی شعوری یا غیرشعوری ردِعمل حِسیت کہلاتی ہے۔چونکہ یہ حِسیت انسانی وجود سے مربوط ہے، اس لئے شاعری

میں وجودی حِسیت بھی ہے۔

ہر دور میں شعراء اور ادبا غالب فکری رجحانات کی عکاسی بھی کرتے ہیں اور نمایندگی بھی۔لیکن یہ غالب رجحانات متواتر اور مسلسل طور پر پوری شاعری کو تابندہ اور رخشندہ بناتے ہیں۔وہ انسان کی لامتناہی وجودی کربناکیوں کے بطن سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ہر تخلیقی ادب اِسی کربناکی کا مرہونِ منت ہے۔جن توانا تخلیق کاروں نے کرب وبلا سے گزر کر کشمیری ادب کو جلا بخشی ہے،اُن میں شیخ نورالدین ولی (شیخ العالم) سرِفہرست ہیں۔شیخ العالم چودھویں صدی عیسوی کشمیر کے ایک نابغہ روزگار ہیں۔ وہ بیک وقت ایک عظیم مذہبی وسماجی رہنما بھی ہیں اور ایک منفرد شاعر بھی۔آپ نے کشمیر کی سیاسی،سماجی،لسانی، مذہبی اور تہذیبی تاریخ کو بدل کے رکھ دیا اور اس پر اپنے اَن مٹ نقوش مرتب کئے۔وہ ایک عظیم سیاح تھے۔آپ نے کشمیر کے چپے چپے کو دیکھا اور یہاں کی انسانی زندگی کے نشیب وفراز کا گہرائی سے مطالعہ کیا۔آپ کی شاعری میں نہ صرف فکری اور روحانی پہلو نمایاں ہیں بلکہ اِس میں انسانی وجود کو درپیش مسائل، مجبوریوں،نفسیاتی اُلجھنوں اور فطری نقائص کی حِسیت جلوہ گر ہے۔ بقولِ پروفیسر رحمٰن راہیؔ

" کلامِ شیخ کے پہلے مطالعے سے جو بات عیاں ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا خالق دل وجاں سے ایک بہت ہی باشعور شخص تھا،جس کا لفظ لفظ اُس کی نازک حِسیت (sensibility) کی عکاسی کرتا ہے۔"

(کہہ ؤٹ۔صفحہ ۱۵۵)

شیخ نورالدین ولی کے کلام میں وجودیت کے عناصر کی بازیابی سے پہلے دورِ حاضر میں

ڈنمارک کے فلسفی کرکگارڈ اور اس کے followers کے فلسفۂ وجودیت کے نما یندہ اجزا کی تفہیم کرنا ضروری ہے۔وجود کے بارے میں انسان کے ذہن میں روزِاول سے ہی مختلف سوالات اُبھرتے رہے ہیں اور یہ اُن کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا رہا۔مثلاً خدا کیا ہے؟ کائنات کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ حقیقت کیا ہے؟ زندگی کیا ہے اور اس کا مقصد کیا ہے؟ انہی سوالات کی وجہ سے تاریخ کے مختلف ادوار میں انسان ایک ذہنی کشمکش میں مُبتلا رہا ہے۔فلاسفہ،صوفیہ اور شعراء اِن بنیادی مسائل کی اپنے اپنے فِکری پیرائے میں تشریح کرتے رہے ہیں۔افلاطون (Plato) فلاطینس (plotinus) اور شنکرآچاریہ وجودِکائنات کا تجزیہ کرتے ہیں اور مابعدالطبعیاتی مفروضات پیش کرتے ہیں۔شنکرآچاریہ اِس دنیا کو مایا قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اِسی وجہ سے ہمیں غیرحقیقت، حقیقت نظرآتی ہے۔ فلاطینس کا کہنا ہے کہ

"حقیقت مطلق یا خدا احد ہے۔خدا ایک ایسی احدیت کا نام ہے جو کثرت سے ماوراء ہے۔خدا مطلقاً لامحدود ہے۔ اس لئے اُس سے کثرت کا صدور ہو ہی نہیں سکتا۔لیکن خدا اپنے مطلق جلال و جمال و کمال کی بدولت اپنے سے ہی چھلک جاتا ہے یا overflow کرتا ہے۔ یہی overflow دنیا ہے"

(W.T.Stace. A Critical History of Greek Philosophy . published by Khosla Publishing House New Delhi.2003. P 373-374)

افلاطون کے نظریہ تصوریت کے مطابق اشیاء کی ماہیت یا اس کے جوہر کو

ہی حقیقت سمجھا جائے اور یہی اِدراک کا واحد مقصد ہے۔ وہ عالمِ موجودات کو لا فانی تصورات کا فانی پرتو قرار دیتے ہیں۔اس کے بجائے انسانی وجود ہی وجودیت پسندوں کا بنیادی موضوع ہے۔ دوسرے چیزوں میں اُن کی دل چسپی صرف اس حد تک ہے کہ وہ انسانی وجود پر کس قدر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بقولِ فیثا غورث ''انسان ہر شے کو پرکھنے کا پیمانہ ہے''۔

"Man is the measure of all things''

صوفیہ بھی اِن مسائل پر اپنے خیالات پیش کرتے رہے ہیں۔قرونِ اُولیٰ میں تصوف ایک رجحان تھا اور زہد، تقوٰی، اَخلاق، اصول، توکل، رضاء وغیرہ اِس کے اہم لوازم تھے۔لیکن بعد میں اس میں فلسفیانہ روّش پیدا ہوگئی۔کچھ اربابِ جذب پر حال طاری ہوتا تھا،جن میں بایزید بسطامی،منصور حلاج (۳۰۹ھ ۹۲۶ء) اور مولانا جلال الدین رومیؔ (۶۷۲ھ ۱۲۷۳ء) وغیرہ شامل ہیں۔ بارہویں صدی عیسوی میں محی الدین ابنِ عربی (۶۳۸ھ ۱۲۴۰ء) خدا، کائنات اور اسلامی عقیدوں کی وحدت الوجودی تعبیر پیش کرتے ہیں۔یعنی یہ کائنات خدا کا ظل ہے اور انسان اُسی نُور سے نکلنے والی روشنی کی ایک کرن ہے یا یہ اُسی سُمندر سے الگ ہونے والا پانی کا ایک قطرہ ہے۔آپ کہتے ہیں کہ مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں۔اِس کے ردِعمل میں شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) تین مراحل کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ " مجھ پر بھی وحدتُ الوجود منکشف ہوا۔ پہلا مرحلہ جس میں کائنات اور خالقِ کائنات ایک ہی نظر آتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں کائنات خدا کا

ظِل (سایہ) محسوس ہوتی ہے۔تیسرا مرحلہ وہ ہے جس میں خدا اِس کائنات سے بالکل مختلف نظر آتا ہے" (مکتوبات ۔جلد اول ۔مکتوب نمبر ۲۹۰ ۔بحوالہ تصوف اور شریعت ۔ مجدد الف ثانی کے افکار کا مطالعہ)۔اصل میں یہ کوئی معروضی حقیقت نہیں بلکہ یہ سالک کا ایک مقام ہے۔وحدت الوجود میں تنزلاتِ ستہ کی بنیادی اہمیت ہے۔غور سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اِن تنزلات کا تعلق خدا کی ذات سے نہیں بلکہ ایک سالک کی روحانی کیفیات ومراتب سے ہے۔خدا کی ذات تمام تنزلات وتغیرات سے بالاومبّرا ہے۔یہ شیخ احمد سرہندی کا وحدت الوجود سے متعلق تنقیدی رویہ ہے۔ وہ وحدت الوجود کو ایک روحانی مرتبہ ضرور مانتے ہیں لیکن یہ سب سے اعلیٰ مرتبہ نہیں۔روحانی مراتب میں ترقی کرتے کرتے ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں سالک پر یہ حقیقت عیاں ہوجاتی ہے کہ وہ صرف ایک بندہ ہے اور یہ کائنات خدا کا ظل نہیں بلکہ اُس کی تخلیق ہے۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا اور کائنات کے درمیان "وحدت" وجود کی سطح پر نہیں بلکہ شہود کی سطح پر ہے۔

افلاطون سے لیکر فلاطینس ،شنکر اچاریہ، رامانوجا، ابنِ عربی، شیخ احمد سرہندی، اسپنوزا اور ہیگل نے وجود کے بارے میں جو فلسفیانہ مباحث پیش کئے ہیں وہ مابعد الطبعیاتی اور کونیاتی ہیں۔ان کی فلسفیانہ تعبیرات میں وجودِ مطلق یا وجودِ کلی اور کائنات بشمولِ انسان موضوع بحث ہے۔یہ فلسفیانہ تعبیرات وجودیاتی یا ontological ہیں۔لیکن دورِ حاضر کا مغربی وجودی فلسفہ existentialism کائناتی یا کونیاتی کم اور انسان مرکز زیادہ ہے۔کرکگارڈ ، یاسپرس، ہائیڈیگر، مارسل، سارتر وغیرہ نے جو وجودی رویہ اختیار کیا ہے، اُس میں انسانی وجود کی نارسائیوں،کمیوں،کوتاہیوں، پیچیدگیوں، کشمکشوں،

ناکامیوں، مجبوریوں اور معزوریوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ انسان کی آزادی، اس کے اخلاقی اقدار، اس کے احساسِ گناہ، موت و حیات کے معارف و حقائق، انسانی وجود کی معنویت، عقل انسانی کی کوتاہیوں، انسان کے انتشار، پراگندگی، اضطراب، تشویش، وسوسے، خوف وغیرہ کو وجودی فلسفیوں نے موضوعِ بحث بنایا ہے۔

وجودیت پر جن مفکرین نے اپنے گہرے اثرات مرتب کئے، اُن میں نٹشے، ہسرل اور مارکس بھی شامل ہیں۔ جرمنی کے کارل یاسپر ۱۸۸۳ء، مارٹن ہائڈ یگر ۱۸۸۹ء، فرانس کے گیبرل مارسل ۱۸۸۹ء، ژاں پال سارتر ۱۹۰۵ء جیسے فلاسفہ نے وجودیت کے خط وخال اُبھارنے اور اس تحریک کی تشہیر میں خاصہ رول ادا کیا۔ اِن مفکرین میں سارتر زیادہ مقبول ہیں۔ سارتر کے نفسیاتی اور جنسی تجربوں، ڈراموں، دلچسپ کہانیوں اور ناولوں میں وجودی فلسفہ نمایاں طور پر جلوہ گر ہے۔

مغرب میں اُبھرنے والی وجودیت پسندی Existentialism کی تحریک یورپ کے ایک ایسے پُرآشوب دور کی پیداوار ہے، جو جنگ کی وجہ سے خوف ودہشت، انتشار، بےچینی اور مالی بدحالی کا شکار تھا۔ اخلاقی قدریں تہس نہس ہوگئی تھیں اور پورا انسانی معاشرہ عدمِ تحفظ کے احساس میں مبتلا تھا۔ کلیسا کی اجارہ داری نے انسان کو خدا سے الگ کر دیا تھا۔ جدید سائنسی اور صنعتی ترقی انسانی سماج پر اپنے گہرے اثرات مرتب کر رہی تھی۔ لوگ دیہات سے آکر شہروں میں آباد ہو رہے تھے۔ انسان فطری ماحول سے دُور ہوگیا اور مشینی آلات نے اسے اپنا غلام بنایا۔ فرانس کے گبرل مارسل کا کہنا ہے کہ

"انسان مشینی آلات کی تخلیق اور اس کا استعمال اپنی خوشحالی اور تشفی کے لئے کرتا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ ان آلات کا غلام بن جاتا ہے کیونکہ مشینوں کو اپنے تابع رکھنے کے برعکس، خود یہ مشینیں ہی انسان کو اپنا غلام بنا لیتی ہیں۔ یہ صورت حال انسانی وجود کے لئے مہلک ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کی حقیقت کو سمجھنے سے اِنکار کرتا ہے اور تکنیکی و آلاتی ترقی میں خودکو کھو چکا ہے۔"

یاسپرس کے نزدیک جدید تکنیکیت اور منظّم پیداوار انسانوں کو علاحدگی اور اجنبیت کے اُس مقام تک پہنچا دیتے ہیں جہاں وہ اپنی ذات اور روحانی صفات کو کھو بیٹھتے ہیں۔ اس لئے اُس وجودی فکر کا مقصد یہی ہے کہ وہ بیگانگی کے شکار لوگوں کو اُن کے حقیقی وجود سے واقف کرے۔ اُس کے خیال میں انسانی وجود کے تین پہلو ہیں۔ (۱) مادی وجود (۲) شعوری وجود (۳) روحانی وجود۔ اِن میں سے روحانی وجود ہی اہم اور حقیقی ہے۔

مارسل کی نظر میں انسانی وجود کی روحانی حقیقت کی تلاش اُس کے ذاتی تجربات کی روشنی میں ہی ممکن ہے۔ کیونکہ انسان کے ذاتی تجربات کا براہِ راست تعلق اس کے شعور سے ہے اور یہ ایک ایسی ہستی کے تجربات ہیں جو اِس دنیا میں اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس لئے یہ تجربات انسانی وجود سے وابستہ ہیں۔ انہیں عقل کے بجائے صرف مشاہدۂ ذات و آگہی سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

سارتر کے خیال میں انسانی وجود کے دو پہلو ہیں۔ ایک اپنے آپ میں

(درونِ خود) جس کے معنی یہ ہیں کہ ہستی ایک غیر متحرک، بے جان اور بے حس شے ہے۔ دوسرا پہلو اپنے خاطر (برائے خود) جس کے معنی میں ہستی انسانی وجود کے مترادف ہے اور اسے ہم شعور کہہ سکتے ہیں۔شعور یا آ گاہی کسی چیز کو حاصل نہیں ہے۔ یہ صرف انسان کا طرۂ امتیاز ہے۔سارتر کی دنیا دو بنیادی دائروں میں تقسیم ہوتی ہے، شعور اور غیر شعور۔شعور انسانی وجود کی بنیاد ہے،اس لئے اسے انسانی ہستی سمجھا گیا۔ دوسرا دائرہ عدمِ وجود یا نیستی کا ہے۔چونکہ شعور غیر شعور کے بغیر ادھورا ہے، اس لئے نیستی یا عدمِ وجود انسانی وجود کے لئے ایک لازمی شرط ہے۔سارتر کا کہنا ہے کہ ہستی نیستی سے وجود میں آتی ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ

"خدا مر چکا ہے۔اس لئے یہ تصور کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ انسان کو کسی خاص مقصد کے تحت پیدا کیا گیا ہے اور یہ الہامی اَقدار کی روشنی میں ہی اپنے آپ کو سمجھ سکتا ہے۔اُس کے نزدیک انسان کی تمام صلاحیتیں اور حقیقتیں اس کے وجود کے اُن امکانات میں مجتمع ہوگئی ہیں جن کو بروئے کار لانا یا نہ لانا اُسکی ذاتی ذمہ داری ہے۔" (Existentialism and Humanism)

فکری اور تکنیکی سطح پر رونما ہونے والی ان تبدیلیوں نے پورے انسانی معاشرے کو خوف وہراس، ذہنی عدمِ توازن، پریشانیوں اور احساسِ تنہائی میں مبتلا کر دیا۔ وجودیت کا فلسفہ اُسی علاحدگی،تنہائی اور اجنبیت کے شدید احساس سے شروع ہوتا ہے، جو سماج میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے شعور کے نتیجے میں اُبھرتا رہا۔اٹھارہویں صدی عیسوی میں عقلیت اور روشن خیالی کے خلاف اور فرد کی اہمیت اور آزادی کے حق

میں اُٹھنے والی رومانیت کی تحریک بھی وجودیت کے لئے ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔عقل پرستی کے ردِعمل میں وجودیت سامنے آئی۔معقولین ہمیشہ انسانی عظمتوں اور رفعتوں کے قائل رہے ہیں۔جبکہ وجودیت پسند انسانی وجود کی نارسائیوں اور کوتاہیوں کا گہرا عرفان رکھتے ہیں۔وجودیت تحریک کے لئے "انسانی وجود" ہی تمام تر توجہ کا مرکز ہے اور اِسی مناسبت سے اس تحریک کا نام "وجودیت' Existentialism' رکھا گیا۔ یہ تحریک انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں ڈنمارک کے فلسفی کرکگارڈ کے افکار میں ظاہر ہوئی اور پہلی جنگ عظیم کے بعد جرمنی اور فرانس میں ایک فلسفیانہ تحریک بن کر اُبھری۔مگر اس فلسفیانہ تحریک کو ۱۹۲۹ء میں جرمنی کے ایک مصنف ہائن ٹن نے "وجودیت" کا نام دیا۔

کرکگارڈ انسان کو درپیش مسائل پر سنجیدگی سے غور کرتے رہے، جس کا ردِعمل اُس کے منفرد انداز میں ایک تنہا فرد کے احساسات کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اُس کی فکر کے پیشِ نظر اکثر لوگ اُسے وجودیت کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔جو لوگ وجودیت کو فرانس اور جرمنی کے فلسفیوں کے افکار کا نتیجہ سمجھتے ہیں، وہ بھی اس فلسفیانہ تحریک میں کرکگارڈ کی فکری کاوشوں کو محرک اور اہم گردانتے ہیں۔اُس کے اندازِ فکر نے دوسرے وجودیت پسندوں کو بھی متاثر کیا۔کرکگارڈ نے اِس بات پر زور دیا کہ "انسانی وجود" انفرادیت کے ہم معنی ہے۔یا یہ کہا جائے کہ انسانی وجود کے ہر لمحے اور ہر حرکت کو اُس کی انفرادی شخصی خصوصیات کی روشنی میں ہی پرکھا جائے۔عوام میں شامل ہونا اس کے نزدیک فرار کے مترادف ہے، جس سے فرد اپنی انفرادیت

کھو دیتا ہے، جو گناہِ عظیم ہے۔ انسانیت ایک مقصد کے حصول کا نام ہے ۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم مذہب کا سہارا خالص اس نیت سے لیں کہ ہم خدا کے تئیں اپنی ذمہ داریوں کو سمجھ کر انہیں انجام دے سکیں۔

کرکگارڈ کا نظریہ ہے کہ انسان کو خارجی دنیا سے اپنی ذات میں واپس لوٹ کر داخلی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہئے ، کیونکہ یہی ثواب ہے ۔ اُس کے مطابق خارجیت اورعقلیت انسانی وجود کے بڑے دشمن ہیں ، جو اس کے انفرادی وجود کی خصوصیات کو زائل کر دیتے ہیں ۔خارجی یا مصنوعی وجود کی سطح سے اوپر اُٹھ کر داخلی یا حقیقی وجود کی منزل تک پہنچنے کا طریقہ داخلی وجود اور وجودی فکر کو سمجھنے اور اس پرعمل کرنے میں ہی مضمر ہے۔ اُن کی نظر میں وجودی فکر، اخلاقی اور مذہبی آگاہی کی حیثیت رکھتی ہے۔

ہائڈ یگر اُس ماورائیت کا قائل ہے جو خدا کے تصور کے بجائے ذات کی اُن صلاحیتوں کا نام ہے جو انسان کو اپنی ناکامیوں اور کمزوریوں پر قابو پانے میں مدد دیتی ہیں۔اُس کے نزدیک زمانیت انسانی وجود کا اہم حصہ ہےاور ہم ایک لمحے کے لئے بھی اپنے آپ کو وقت کے اثر یا احساس سے الگ نہیں کر سکتے ہیں۔ ہائڈ یگر کا کہنا ہے کہ موت اور پریشانی کا احساس انسانی شخصیت کے لازمی جُز ہیں جو اسکی شخصیت پر اثر ڈال کر اس کے داخلی وجود کی تشکیل کرتے ہیں ۔ وجود کی حقیقت، وجود کے دوران ہی ظاہر ہوتی ہے اور اِس دنیا سے باہر انسان کا وجود ناممکن ہے۔

مور کی تحریروں (ناولوں) میں اِس دنیا کے نا قابلِ اعتبار ہونے کا

احساس نمایاں ہے۔ ان میں موت سے قریبی تعلق ملتا ہے۔ وہ خودکشی کو اہم فلسفیانہ مسئلہ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان زندہ رہنے کا خود عائد کردہ ظلم برداشت کر رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کے سامنے انسان دوستی کا عنصر موجود ہے جو سماج میں افراد کے درمیان جذباتی تعلق پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ دنیا اور حالات کی بے معنویت ختم ہو جاتی ہے۔ کامو کے نزدیک جو بات اہم ہے وہ انسان کی وہ خوبی ہے جو اُسے مہمل اور بے مقصد حالات کا مقابلہ کرنے کی ہمت اور صلاحیت عطا کرتی ہے۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں Kerkeguard, Karl Jaspers, Mortin Heidegger,J.P.sartre, Marcel جیسے فلسفی، روایتی فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدیم یونانی فلاسفہ سے لے کر انیسویں صدی کے ہیگل تک اکثر فلاسفہ نے اُن مسائل پر بحث کی ہے جن کا کوئی حل نہیں۔ مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کی حقیقت کیا ہے؟ کائنات کی ابتداء و انتہاء اور حقیقتِ مطلق کیا ہے؟ علم کیا ہے؟ حقیقت کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ وغیرہ

وجودیت کا فلسفہ کوئی نیا شاخسانہ نہیں ہے۔ اور نہ یہ اُنیسویں صدی کے عبقری صلاحیتوں کے مالک کرکگارڈ کی ذہنی اُپج کا نام ہے۔ وجودی فکر دراصل انسانی ذہن کے تشکیلی عناصر میں ہے۔ وجودی فکر کی گہرائیاں اور گھیرائیاں ہمیں انسانی تاریخ کے بین التہذیبی ارتقاء میں متواتر نظر آتی ہیں۔ یونان کے مشہور فلسفی سقراط نے جب طبعی اور سماجی علوم کے مطالعہ کے برعکس خودشناسی پر زور دیا تھا تو وہ وجودی فکر کا ایک اساسی

نکتہ اُبھار رہا تھا۔مسٹسزم (سریت) ویدانت،تصوف اور عظیم شعری اور ادبی کارناموں میں ہمیں وجودی فکر ہر جگہ جلوہ گر دکھائی دیتی ہے۔اُپنشد کے ریشی اور ویدانت کے نامور فلسفی شنکر اچاریہ جب آتما کو پرماتما کے ہمسر بتاتے تھے تو وہ وجودی فلسفے کے ایک اہم اصول کی طرف سالکانِ حقیقت کی رہنمائی کرتے تھے۔منصور حلاج نے جب اناالحق کا ساز چھیڑا تو وہ بھی وجودی فکر کی طرف ہمیں رہبری کر رہا تھا۔انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں کرکگارڈ نے کہا کہ حقیقت باطنیت میں اور باطنیت حقیقت میں مضمر ہے"Truth is subjectivity and subjectivity is truth"

یہ ضرور ہے کہ اُپنشد اور شنکر کے آتما کے تصور میں مابعدالطبعیاتی عقیدہ جلوہ گر ہے۔منصور کے تصورِ اناالحق میں بھی بلیغ مابعدالطبعیاتی رمز یہ پوشیدہ ہے۔لیکن وہ کرکگارڈ کے تصورِ باطنیت سے ہم آہنگ ہے۔کرکگارڈ کی باطنیت مابعدالطبعیاتی کم اور علمیاتی زیادہ ہے۔ ہر وجودیت پسند فکری اعتبار سے، دوسروں سے مختلف نظر آتا ہے لیکن مجموعی طور پر انسانی زندگی اور اس سے منسلک مسائل کی طرف ان سب کے روّیے اور طرزِ فکر میں قدرے یکسانیت نظر آتی ہے۔جس وجودی بحران یا crisis کا اظہار یورپی شاعری میں ہے، وہی crisis مغربی وجودیت پسندوں میں بھی ہے۔

زیرِ نظر مضمون میں شیخ نورالدین ولی کے کشمیری کلام میں وجودی عناصر کو زیر بحث لانے کی کوشش کی گئی ہے۔اخلاقی اقدار وجودِ انسانی میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔لیکن انسانی وجود کی حقیقت، اس کے ماحول، اس کی تاریخ ، اس کی ثقافت میں پیوست

ہے۔انسانی اقدار،اس کے وجودی محلِ وقوع میں سرگرمِ عمل ہوتے ہیں۔شیخ نورالدین ولی کو انسانی وجود کے ابتلا کا گہرا عرفان ہے۔اس نے اپنے کلام میں جابجاانسانی وجود کی نارسائیوں،محرومیوں،معذوریوں اورمجبوریوں کی عکاسی کی ہے۔شیخ نور الدین ولی کی وجودی حِسیت بھی جدید مغربی وجودی فکر کے ساتھ بہت حد تک مماثل ہے۔کیونکہ دونوں کا مرکزی موضوع انسانی وجود ہے۔

شیخ نورالدین انسانی زندگی یا وجود کے وہ خدوخال اور تضادات اُبھارتے ہیں جن سے یہ انسان دوچار ہے۔ان تضادات کی کوئی مخصوص صورت یا شناخت نہیں ہے بلکہ یہ مختلف شکلوں اور نوعیّتوں کے ہیں۔کہیں یہ تضادات انسان کی فطرت میں پیوست ہیں اور کہیں یہ انسان کی وجودی ساخت میں جلوہ گر ہیں۔کہیں یہ سماجی اور اخلاقی دائرے میں ہیں اور کہیں انسان کا وجود ہی ایک تضاد ہے۔

رئِنی کیاہ کَرِ سَتہٕ گز پوٚژے کیا کرِ نَسِتہ رَژھے رونگ
گآئِنی کیاہ کَرِ تسبیح رِژے کیاہ کرِ توہ مَژے پژٕنگ

شیخ نورالدین فرماتے ہیں کہ ایک لُنڈی (ہاتھ پاؤں سے محروم) عورت کو ایک لمبی اوڑھنی میسر ہے۔لیکن یہ اپنی معذور جسمانی ساخت کی وجہ سے اسے استعمال کرنے سے قاصر ہے۔ناک کے لئے لونگ موجود ہے لیکن یہ ایک چھوٹی چپٹی ناک رکھنے والی عورت کی خوبصورتی میں کوئی اضافہ نہیں کرسکتا۔ ایک بدخُو عورت تسبیح لیکر بیٹھی ہے، جس کو اس کی عملی زندگی سے کوئی مطابقت نہیں۔دُلہن کے لئے پلنگ کو خوبصورتی سے آراستہ کیا گیا تاکہ وہ اِس پر براجماں ہو۔لیکن وہ اپنے مزاج کے ہلکے پن کی وجہ سے

اِدھر اُدھر بھاگنے پھرنے کی عادی ہے۔ وہ آراستہ سیج کی نزاکت اور اہمیت سے نابلد ہے۔ اس لئے اُسے اُس سیج سے کوئی دلچسپی نہیں۔ ہاتھ پاؤں کی معذوری اور ناک کی کمی کے پیچھے جسمانی ساخت اور آرائش کی خواہش کا تضاد ہے۔ بدخُو عورت کی شخصیت اور تسبیح کے درمیان سماجی اور اخلاقی تضاد ہے۔ مزاج کے ہلکے پن کی مالک دلہن میں سماجی روایتوں اور ذاتی style وطیرے کا تضاد اُبھرتا ہے۔ کشمیری زبان میں ایک محاورہ ہے (یِیلہِ کَن ٹیلہِ نہٕ سوٚن، یِیلہِ سوٚن ٹیلہِ نہٕ کَن) جب کان موجود ہے تو اس کی آرائش کے لئے سونا میسر نہیں، لیکن جب سونا میسر ہوا تو کان موجود نہیں۔ اس محاورے میں انسانی زندگی میں پائے جانے والے دو طرح کے تضاد سامنے آتے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان اپنی زینت میں اضافہ کرنے کے لئے جسم کی آرائش کرتا، لیکن اُسے سامانِ آرائش میسر نہیں۔ دوسرا یہ کہ اُس کے پاس سامانِ آرائش تو ہے، لیکن اُس کا جسم قابلِ آرائش نہیں۔ بقولِ شیخ نورُالدین ولی ؎

کیاہ کرِ دَندٕ روس ژوٗنس کیاہ کرِ رٕ نِس تیٖر کمان
کیاہ کرِ سونہٕ سُند وَسِتھ ہوٗنس کیاہ کرِ اٗنِس شِلِہ پد مان

انسان کے پاس کھانے کے لئے اخروٹ مہیا ہیں، لیکن مُنہ میں دانت نہیں۔ اخروٹ کا مہیا ہونا اور دانتوں کا موجود نہ ہونا، دونوں عذاب ہیں۔ دانتوں کا نہ ہونا، ہونے کی خواہش کو ظاہر کرتا ہے اور اخروٹ کا میسر ہونا، بے فائدہ ہونے کا اظہار ہے۔ یہ ہونے کی خواہش اور بے فائدہ میسر ہونا، چیزوں کا مشروط ہونا دِکھاتا ہے۔ اور یہ مشروط ہونا ہی، ہونے کو متضاد بناتا ہے۔ شکار کرنے میں کام آنے والے تمام ہتھیار، تیر و کمان

موجود ہیں لیکن ہاتھوں سے معذور انسان ان کو چلانے سے قاصر ہے۔ کتا ایک نجس مخلوق ہے۔ اگر اس کے گلے میں سونے کے قیمتی زیورات بھی ڈالے جائیں، اس سے اُس کے مرتبے میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا۔ گویا کسی چیز کا مرتبہ دوسری چیز کے مرتبے سے متعین نہیں ہوتا، بلکہ کسی چیز کا بذاتِ خود اچھا یا باوصف ہونا بنیادی شرط ہے۔ یہ ontological place value کُتے کی وجودی مجبوری دکھاتا ہے۔ It is epistimically unaware or ignorant and cannot appreciate the value of gold. حُسن و جمال کو دیکھنے کے لئے بینائی چاہئے۔ ورنہ نہ تو احساس جمال ہی پیدا ہوگا اور نہ ہی جمال کی قدر و منزلت کا اندازہ ہوگا۔ پدمنی کی شکل میں جمال موجود ہے، لیکن اندھا جمال کو پہچاننے کی قوت (بینائی) سے محروم ہے۔ اس لئے کسی چیز کا وجود، دوسروں کے لئے اُسی صورت میں معنی رکھتا ہے جب اُسے پہچان لیا جائے۔ بصورتِ دیگر اُس کا ہونا، نہ ہونے کے مترادف ہے ؎

ئُہ پأری کانگرِ تۂ جندَس
تیٚمی وَندَس گُرٕم ترِٕ رأچھی
بٕہو تۂ بٕہومت نِیامَژ وَندَس
نۆن تۂ سئدرٕ کأنز چھُم یئڈ رأچھی
ئُہ کیاہ مَنگے قَلایِہ قندَس
ہند تۂ ہاکھ چھُم چھۆت مانچھی

شیخ نورالدین فرماتے ہیں کہ کانگڑی اور پھٹے پرانے کپڑے میرے

رفیق ہیں، جنہوں نے مجھے کڑاکے کی ٹھنڈ سے محفوظ رکھا۔نمک اور کھٹی چھاچھ (سُدرِ کاٗنز) میری بھُوک مٹاتے رہے۔کاسنی اور ساگ (ہَند بَۂ ہا کھ) میرے لئے اعلیٰ قسم کے شہد کی حیثیت رکھتے ہیں۔کیونکہ یہ انسان کی مجبوری ہے کہ وہ جس حالت اور موقعہ محل میں جی رہاہے، وہ اُس سے بھاگ نہیں سکتا۔ انسان جو کچھ اور جس حالت میں ہے، وہی اُسکی کل کائنات ہے۔ بقولِ ہائڈیگر

"we can not jump out of our Historical,Cultural and Linguistic skin." (Heidegger)

اِنسانی وجود کی متضاد حالت یا ساخت ANTINOMICAL STRUCTURE OF HUMAN CONDITION OR REALITY اس کا اَہم پہلو ہے۔انسانی وجود کے تضاد کی مختلف شکلیں اور نوعیتیں ہیں۔ بقولِ غالبؔ۔

ربطِ یک شیرازۂ وحشت ہیں اجزائے بہار
سبزہ بیگانہ، صبا آوارہ، گُل ناآشنا

اِس تضاد کی ایک صورت Essential futility of human action, struggle or endevour یعنی انسانی جدوجہد یا عمل کا مخالف ردِعمل سامنے آنا۔ ہر عمل کے اپنے منفی اور مثبت پہلو ہیں۔ہم ایک طرح کی اُمید کرتے ہیں لیکن نتیجہ اس کے برعکس سامنے آتا ہے۔کام تو مثبت کرتے ہیں لیکن نتیجہ منفی ہوتا ہے۔

کوّا فصل کو نقصان پہنچا رہا تھا، اس لئے اُسے مارنے کے لئے تیراندازی کی گئی۔لیکن ہُدہُد جس کا کوئی قصور نہ تھا، اس تیر کا نشانہ بن گیا۔

چوزے کا تعاقُب کر رہی بلّی پر لاٹھی ماری گئی، لیکن اتفاق سے چوزہ ہی اس کی زد میں آ گیا۔ مقصد چوزے کو بچانا تھا، لیکن نتیجہ اس کے برعکس آیا کہ چوزہ مر گیا۔ ان تضادات میں (unintentional injustice) غیر اِرادی ناانصافی ظاہر ہوتی ہے۔ شیخ نورالدین وجود کے اس تضاد کو یوں اُبھارتے ہیں ؎

کا وِکھیٚہِ گوٗ ج ، کا ن سٹِتِس پنتھَس مَرُ ن کند ے
برا رِ ہُند لوٗلُر پوکوکَر پوٗتِس اُ تِھ بلا ے تِٹِس و و ند ے

بچپن، جوانی اور بڑھاپا انسانی زندگی کے مختلف پڑاو ہیں۔ بچپن اِس کا ابتدائی مرحلہ اور جوانی اس کا معراجِ کمال ہے۔ یہ دور پُر جوش، پُر قوت، رنگین اور حسین ہے۔ لیکن اس کے بعد کمالِ شباب کے لئے بڑھاپے کی صورت میں زوال کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ بقولِ میرانیؔس ؎

دنیا عجب سرائے فانی دیکھی
ہر چیز یاں کی آنی جانی دیکھی
جو آ کے نہ گیا وہ بڑھاپا دیکھا
جو جا کے نہ آئی وہ جوانی دیکھی

شیخ نورالدین کو بھی انسانی وجود کے عروج و زوال کا گہرا احساس رہا ہے۔ اُسے بھی شباب کی زوال پزیری کا رنج ہے۔ بڑھاپے کا آنا ہی رخصتِ شباب ہے۔ کمال کی یہ زوال پزیری ایک ابدی حقیقت ہے اور اس کا کوئی علاج نہیں۔ بڑھاپے کا مرحلہ

نہایت ہی صبر آزما ہے۔لذیذ اورمقوّی نعمتیں، جوانی کو واپس لوٹا نہیں سکتیں۔جوانی کے دوران انسانی زندگی کے زوال کا صرف تصور ذہن میں آتا ہے۔لیکن بڑھاپا انسان کی زوال پزیری کا ذاتی اور عملی تجربہ ہے۔عمرِ پیری میں انسان اپنے وجود کے زوال کا عمل، بذاتِ خود اور شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔اس پڑاو پر احساسِ زیاں ہے۔یہ ڈوبتا ہوا سورج ہے،جس میں اُمید کی کوئی کرن باقی نہیں۔یہ بڑھاپا محرومی، بےبسی اور بےیقینی کی علامت ہے۔ انسانی وجود کا (پیدائش سے لے کر موت تک) یہ مرحلہ وار سفر اس حقیقت کا مظہر ہے کہ انسانی وجود کا زوال، اُس کے کمال کی اِنتہاء ہے ۔

شرا وَن سؤ ر تہٕ کۆ ستو رکلوٕ　　ر نگہٕ بُلبُلَس گَیم گلِہ زِ ہوٕ
یا وَن سؤ ر کُنہِ ٴستی نہٕ بلوٕ　　اَدِ وَیَس نہٕ قَند نا بَد تہٕ گوٕ

شیخ نورالدین نے انسانی وجود کے جمال اور زوال کے مختلف رنگ دیکھے ہیں۔انسان کا جینا، مرنا آپ کے پیشِ نظر ہے۔یہ گاہے بجلی کی کڑک اور بادل کی گرج دیکھتے ہیں اور گاہے دوپہر میں گھٹا ٹوپ اندھیرا۔ انہیں کہیں خوشحالی دکھائی دیتی ہے اور کہیں مایوسی دامن گیر نظر آتی ہے ۔

دمی ڈیٹھم گج دزوٕنۍ　　دمی ڈِیوٗٹھم دِہہ نَتہٕ نار
دمی ڈیٹھم پانڑَو موجی　　دمی ڈیٹھم کرأجی ماس

شیخ نورالدین کے نزدیک انسان وقت کے ہاتھوں میں ایک کھلونا ہے اور یہ تقدیر کا غلام ہے۔اس کا عمل تقدیر کا ہی ایک عکس ہے اور انسان اس تقدیر کے مقابلے میں بےبس اور لاچار ہے ۔

مِہرَ ے گرَ کھ پوش ز ن تگَے
ز ہرَ س آ سَم قندُ ک سا د
قہرَ ے کرَ کھ سو ن کیا ہ لگَے
شرْ ا کہِ تۃِ ما ذَ س چھا و ا د و ا د

وجودی ساخت کا ایک اور رنگ ہے اور وہ ہے" خدا کا عطا کردہ " (God Given) رنگ۔ اس رنگ کے جو اور نام دئے گئے ہیں، اُن میں نصیب، بخت، طالع، تقدیر، قسمت اور مقدر جیسی اصطلاحات قابل ذکر ہیں۔ اس میں کوئی وجہی رشتہ یا cause and effect نہیں ہوتا۔ بقولِ شیخ سعدیؔ شیرازی ؎

دادِ حق را قابلیت درکار نیست

مقدر کے سامنے قابلیت کوئی معنی نہیں رکھتی ۔ عالم ، جاہلوں کے ماتحت اور دانشمند، احمقوں کے تابع ہو سکتے ہیں ۔ انسانی وجود کا یہی تضاد، جبری فکر کو تقویت دیتا ہے اور اس کی حِسیت شیخ نورالدین کے کلام میں نمایاں ہے ؎

ا کھا ڈ یوٗ ڈُھم بہتھ تختَس   اَ کھ نہٕ تَس بو د بیہِ تَس د ا س
تُرْ کا ہ تہہ کرا ن تِہٕندِ س رختَس   بختَس بو د چھَے خد متھ گا ر
ا وْ نا ہ پا للکہِ ا وْ ر دِ تھ نگھ تَس   اَ کھ نہٕ تَس ژ ہتَس تختہٕ سِپا ر
عاٗلما ہ حاٗ را ن کا ٔمنٕز ہا کھ تَس   بَختَس بو د چھَے خد متھ گا ر

ژٕ یَس دِ کھ تَس نتھ ہبکہِ گُنہہ نَے

کیاہ کرِ بس گر تہٕ کیاہ کرِ بس ساتھ
ژٕ یَس نِکھ تَس دِتھ ہکہِ کُنہہ نَے
کیاہ کرِ بس قأبلیَتھ کیاہ کرِ بس ذاتھ

فطری ماحول کے ساتھ انسان کا ایک گہرا اور جذباتی رشتہ رہا ہے۔ یہ نہ صرف اسے جمالیاتی تسکین بخشتا ہے بلکہ اس کے ساتھ انسان کی بقاء بھی وابستہ ہے۔ اس لئے ماحول کو نقصان پہنچنے سے انسان کا مُتاثر اور فکرمند ہونا لازمی ہے۔ فطرت کا زوال اسے اپنا زوال محسوس ہوتا ہے۔ شیخ نورالدین فطری ماحول کو پہنچنے والے نقصانات دیکھ کر جذباتی اعتبار سے عدمِ تحفظ کے احساس کا شکار ہوتے ہیں۔ آپ ماحول کو درپیش خطرات کو انسانی وجود کے لئے ایک زبردست خطرہ محسوس کرتے ہیں۔ آپ کے اس فکرانگیز فقرے "اَن پوشہِ تیٚلہِ، ییٚلہِ وَن پوشہِ" (پیڑ پودے ہی غذا اور بہتر ماحول کے ضامن ہیں) سے فطری ماحول کو درپیش خطرات کی حِسیت کا اظہار ہوتا ہے۔

تنہائی انسانی وجود کا ایک اور المیہ ہے۔ انسان اس دُنیا میں تنہا آتا ہے اور یہاں سے بھی تنہاء ہی واپس جاتا ہے۔ یہ زندگی میں کتنے ہی چیزوں کو اپنے ساتھ منسوب کرتا ہے۔ اپنے بال بچوں کی تکلیف برداشت نہیں کرتا۔ یہ سمندر کی تہوں میں جاکر موتی سمیٹتا ہے۔ یہ انسان ان تمام چیزوں کو اپنا سمجھ کر اپنی جاہ و حشمت پر ناز کرتا ہے۔ زمین پر اپنی بادشاہی کے دم بھرتا ہے۔ مگر حقیقت میں اس کا کچھ بھی نہیں۔ چیزوں سے اس کا وجودی، موروثی یا نسبتی رشتہ اُسی وقت

تک منسوٗب رہتا ہے، جب تک کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے۔ انسان ہر چیز کو چھوڑ کر اس دنیا سے خالی ہاتھ اورتنِ تنہاء رخصت ہوتا ہے۔ یہ تنہائی شیخ نورالدین کی شاعری کا ایک اور اہم موضوع ہے۔

موکانچھ شُری مُری تہٕ گبر   مو برگمان چُھس دُنیا دار
کأ لی ہوش تھکی ترٛ پنٕے زٕ بر   اَدٕ شُری تہٕ گبر گنڈ نےَ لار

زُو تہٕ موٚر گرٕ ھ پانَس پانَس   کیا لاریو نادانَس مےٚ
سۄز ییٚلہِ کرَن گفنَس تہٕ سرانَس   دَہ بأژ اَندٕ وچھن مہمانَس مےٚ
ترٕ اۍ وِتھ یٕنَم اَند مأ دانَس   لُکھ گرٕ ھن پانَس پانَس مےٚ

غالبؔ فرماتے ہیں ۔

رَو میں ہے رکشِ عمر، کہاں دیکھئے تھمے
نہ ہاتھ باگ پہ ہیں، نہ پا رقاب میں

زندگی ایک تیز رفتار اور بے لگام گھوڑے کی طرح ہے، جس پر انسان کا کوئی قابو نہیں ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ کہاں پر رُک جائے گا۔ انسان غیر یقینی صورتِ حال کا شکار ہے۔ یہ نہیں جانتا کہ کب کیا ہونے والا ہے۔ یہ نتائج سے بے خبر ہے، جو اس کی علمی کوتاہی کو ظاہر کرتا ہے۔ بہت کچھ جاننے کے باوجود بھی وہ کچھ نہیں جانتا۔ شیخ نورالدین انسان کی اسی لاعلمی اور بےخبری کی کیفیت کا یوں اظہار کرتے ہیں ۔

یِرٕ ون وَژھاس چرٕ ینہٕ ناوے

آ وُلُن وَ لِمۂ کِنۂ لگے بٹھے
نا بد ژٔ ھضیام سٔد رٔ کأ نز پا وے
میٹھیا کأ نز کِنۂ نا بد ٹیٹھے

آپ فرماتے ہیں کہ میں بھنوّر میں پھنسی ناو میں سوار ہوں اور مُجھے معلوم نہیں کہ میں اپنی منزل تک پہنچ پاؤں گا یا میری کشتی غرقاب ہو جائے گی۔صرف اتنا جانتا ہوں کہ (نابد)مِشری میٹھی ہےاور (کأنز) مٹھا کڑوا ہے۔میں کڑواہٹ میں مٹھاس ملا رہا ہوں،لیکن مجھے معلوم نہیں کہ مٹھاس غالب آئے گی یا کڑواہٹ۔ کوئی نہیں جانتا کہ خیر کے پسِ پردہ شَر ہے یا شر میں خیر پوشیدہ ہے۔یہ لاعلمی انسانی وجود کی کوتاہی ہے۔یہ کوتاہی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ عقل انسان کو ایک محدود دائرے تک لے جاتی ہےاور اس کے بعد فقط بےبسی ہے۔

انسانی نفس سخت اور پُر پیچ ہے۔یہ خواہشات اور جبلتوں کا مرکز ہے۔یہ انسانی فطرت کا وہ پہلو ہے،جو وحشی اور بے قابو ہے۔اس کو قابو میں کرنا بہت مشکل ہے۔للّ دید نفس قابو کرنے کو محال قرار دیتی ہے۔اُس کے نزدیک یہ ایسا ہی مشکل کام ہے،جیسا کہ ہاتھی کو باریک بال سے باندھنا یا تیز ہوا کو مُٹھی میں بند کرنا ہے۔اسی لئے نفسِ اَمارہ اور نفسِ مطمئنہ کے درمیان ٹکراؤ اور اَخلاقی اصولوں اور نفسانی خواہشات کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے۔انسان نفس کے مقابلے میں بے بس ہے۔ بقولِ غالبؔ ؎

عاشقی صبر طلب اور تمنا بیتاب

دِل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

انسان صبر سے کام لیتا، لیکن اس کی فطرت میں ہی عجلت اور بیتابی ہے۔نفس ایک دہکتی ہوئی آگ ہے، جو اس کو خواہشات کی تکمیل پر اُکساتی ہے۔ اسی لئے ابنِ آدم کو بشر کہا گیا ہے۔اسی نفس کے شر نے آدم کو جنت سے نکلوایا۔ ظاہر ہے کہ بغاوت انسان کی فطرت میں ہے اور یہ فطری کوتاہی یا مجبوری اس کی ontic condition یعنی وجودی حالت یا ٹیڑھا پن ہے۔ بقولِ صمد میر ؎

دَچھِ رأ نٹھ کھسان ہلہِ ہلہِ   تتھ زانہہ وَرما دڑاو
کأ ری گر کوتاہ دَلہِ   رَکھو کلہِ کرُ ٹھُراو

شیخ نورالدین اپنے نفس کو قابو کرنے کے لئے غار نشین ہوئے، عبادت اور ریاضت میں مصروف رہے۔نفس کشی سے کام لیتے رہے۔لیکن اس کے باوجود اُنہیں اس بات کا افسوس ہے کہ وہ نفس کو زیر نہ کرسکے۔ یہ بغاوت کا عنصر یا نفس کا گرفت میں نہ آنا، انسان کی فطرت میں ہی پوشیدہ ہے ؎

نفسی موُرس تہِ واے   أ ژِتھ رؤ دُم گٹے
اَتھہِ دِبن یِیہِ ہم تہِ ہاے   کرتل ژِھنس ہٹے

یہ نفس، جنگل کی ایک ٹیڑھی، بے ترتیب گانٹھ دار گُومڑ لکڑی (knur) کی طرح ناقابلِ تراش ہے۔اس سے کوئی تخت یا بیم حاصل نہیں کی جاسکتی ہے، جس کی مدد سے انسان کے لئے کوئی پناہ گاہ تعمیر کی جائے۔نفس سگِ دنیا ہے، جس سے چھٹکارہ پانا مشکل

ہے۔اس کو شریعت کے تابع کیا جائے،اُسی صورت میں ممکن ہے کہ یہ قابو میں آئے ۔

نفس چُھ وَنُک اَگہٕ زولو   نیرٚس نہٕ پُٹ کوٗٹ منزولو
یُمی ژوٚٹ اَنتھ گَجہِ زولو   تُمی شرعِ محمد ﷺ پولو

شیخ نورالدین اور مغربی وجودیت پسندوں کے نزدیک ، انسان ایک مرکزی موضوع ہے۔ دونوں انسان کے وجودی مسائل پر سوچتے ہیں اور دونوں میں انسانی وجود کے خدوخال اُبھارے گئے ہیں۔لیکن دونوں کا نظریہ کائنات الگ الگ ہے ۔مغربی مفکرین کے نظریۂ کائنات کے پسِ پردہ دورِ جدید کے یورپ کے مفروضات اور مسلمات کارفرما ہیں اور وہ دورِ حاضر کے یورپ کے تناظر میں انسانی وجود کی تشریح کرتے ہیں۔جبکہ شیخ نورالدین اسلامی نظریہ کائنات اور نظامِ اقدار کے حدودِ اربعہ میں اپنی شاعری کا خمیر تیار کرتے ہیں۔ ابنِ عربی کا 'وحدت الوجودی' نظریہ، جمہور ائمہ اسلام کے لئے نا قابلِ قبول رہا ہے۔کیونکہ انہوں نے اسلام کے بنیادی عقائد جیسے تصورِ خدا، تصورِ انسان ،تصورِ کائنات اور تصورِ اقدار کی ایک نئی تعبیر پیش کی۔شیخ نورالدین مسلمانوں میں متواتر رائج رہے عقائد کو من وعن تسلیم کرتے ہیں ۔آپ کی شاعری میں اُبھرنے والے اَقدار، تصوف کے عمومی نظامِ اَقدار کے مطابق ہیں ۔ اِمام غزالی اور میر سید علی ہمدانی (شاہِ ہمدان) کی مختلف کتابوں میں درج ضبطِ نفس،توکل، استغنا، رضاءِ اِلٰہی، قربِ الٰہی اور فقر وغیرہ جیسے اَقدار کے ساتھ شیخ نورالدین ہم آہنگ ہیں۔

ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم وجودی اور شہودی بحث کو پیش نظر رکھ کر

شیخ نورالدین کے کلام کا مطالعہ کریں ۔ آپ کی شاعری کا مطالعہ کرنے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ آپ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی مابعدالطبعیاتی یا فلسفیانہ موشگافیوں سے دوُر رہتے ۔آپ کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ آپ ایک سیدھے سادے مسلمان تھے ،جس کا دل خوفِ خدا سے لرزاں ،حُبِ خدا سے لبریز اورعشق رسول ﷺ سے سرشار تھا۔

مغربی وجودیت پسند مفکرین مذہبی پسِ منظر میں بات نہیں کرتے ہیں بلکہ انسانی حالت Human condition یا انسانی صورتِ حال کے تناظر میں بات کرتے ہیں۔ہائڈ یگر کے نزدیک اگرانسان موت سے بے نیاز ہوجائے یا غافل ہوجائے تو اس کی Authenticity یا استناد یا اعتبارکو بحال رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔اُن کا خیال ہے کہ موت اور پریشانی کا احساس، انسانی شخصیت کے لازمی جُز ہیں جو اس کی شخصیت پر اَثر ڈال کر اس کے داخلی وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔

شیخ نورالدین ولی کے کلام میں اگر وجودی کرب ہے تو وہ موت کے مرحلے کا شدید کرب ہے۔کیونکہ بنیادی طور صرف موت ہی وجودی کرب ہے۔مشرکانہ تصور رکھنےوالا وجودی موت مرتا ہے۔ جبکہ موت مومن کے لیے رکاوٹیں دُورکرتا ہے اور نئے دروازے کھولتا ہے۔موت کا تصور یا خوف انسان کو صحیح سمت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ خوف ہمیں محدودتصوّر سے نکال کر، لامحدود کی طرف لےجاتا ہے۔بقولِ علامہ محمد اقبال ''انسان ابدی زندگی کا حقدار نہیں بلکہ ایک اُمیدوار ہے''۔

انسان پتھر کی طرح مضبوط بھی ہے اور پھول سے زیادہ نازک بھی

ہے۔ اس کی ہستی، پل میں نیستی میں بدل جاتی ہے۔ انسانی وجود کی یہی ناپائیداری شیخ نورالدین کی شاعری کا ایک غالب موضوع ہے۔ پروفیسر رحمان راہی لکھتے ہیں کہ

> "شیخ نورالدین انسانی وجود کی کمیوں اور کوتاہیوں کے غم میں گُم سُم ہوتے ہیں اور موت کے خوف سے سُکڑتے نظر آتے ہیں"
>
> (کہہ ؤ ٹ صفہ ۱۲۸)

موت کی اٹل حقیقت کا احساس آپ کو شعوری طور اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ زندگی کی بے ثباتی کے مقابلے میں، انسان کی اُچھل کود اور بھاگ دوڑ کرنا آپ کو بےمعنی لگتی ہے۔ آپ استفسار کرتے ہیں کہ اگر یہ زندگی اس قدر بےثبات ہے، تو پھر یہ انسان کس لئے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے؟ موت مُنہ کھولے اُسی طرح اس کا تعاقب کر رہی ہے، جس طرح شیر ریوڑ میں سے بھیڑ چُن کر کھا جاتا ہے۔ یہ حقیقت جانتے ہوئے بھی انسان کیوں غفلت میں مبتلا ہے! آپ کے کلام میں انسانی وجود کی ناپائیداری اور موت کی ناگزیری کا شدید احساس اُبھرتا ہے ۔

مرگ چُھے ہہہ تہٕ کوٚتوٚ ژٕلی زے
کھیلِہ منٛزٕ کڈی ژٕ اَ رِتھ کَٹھ

مرِ گچھِ شَر بَتھ چَنہٕ روٚس نہٕ بلُی زے
سُلِہ کِتھہٕ نہٕ گیا س مُرِ تھ کتھ

تلہِ چُھے زِیُس تہٕ پتھِہ چُھکھ نژان
وَنتہٕ مالہِ مَن کتھہٕ پڑان چُھے
سورُے سۆمبرِتھ ییتہِ چُھے موژان
وَنتہٕ مالہِ اَن کتھہٕ روژان چُھے

تعجب اس بات کا ہے کہ ایک طرف موت کی اَٹل حقیقت انسان کو زندگی کی ناپائیداری سے آگاہ کرتی ہے، لیکن دوسری طرف دُنیا (جس کی اہمیت گھاس پھوس سے زیادہ نہیں ہے) اس کو سراب دِکھا کر للچا رہی ہے ۔

ہا بَندو بۆزِتھ کنہٕ وان مرنٕچ خبر شِنوان چھے
کاکُر ہُنڈِس زَن ہنٔے پیٚچ وان یہِ گاسہٕ کٲژ دُنی ییٚچ بڑ مہٕ وان چھےٚ

مغربی مفکرین کے نزدیک انسان کو self directed ہونا چاہئے اور اقدار کا انتخاب یا تخلیق اپنی ذات کی روشنی میں کرنی چاہئے۔ وجودیت پسندوں کے خیال میں اَقدار کی بنیاد فرد کے ذاتی عمل، آزادی اور خودمختاری پر ہے۔ وہ جدید دنیا میں رونما ہونے والی سماجی تبدیلیوں کے پسِ منظر میں ہی انسانی وجود کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسری چیزوں میں ان کی دلچسپی صرف اِس حد تک ہے کہ وہ انسانی وجود پر کس قدر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یاسپرس، ہائڈیگر اور سارتر یورپ کے عصری تقاضوں، فکری مفروضات اور ثقافتی اَقدار اور سیکولر عقلیت پسند یورپی مزاج کے اندر انسانی دکھوں کا مداوا ڈھونڈتے ہیں۔

شیخ نورالدین کےکلام کے دو پہلو ہیں۔ایک پہلو میں بعض ایسے اشعار ملتے ہیں جو ontological وجودیت کےتناظر میں cite کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جو وجودی فکر کے اُس پہلو سے ہمکنار ہیں جو کرکگارڈ کے فلسفیانہ تناظر میں پیش کئے جاسکتے ہیں۔انسانیت ایک مقصد کے حصول کا نام ہے۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم مذہب کا سہارا خالص اس نیت سے لیں کہ ہم خدا کے تیئں اپنی ذمہ داریوں کو سمجھ کر انہیں انجام دے سکیں۔ شیخ نورالدین اسلامی احکامات اور عبادات پرعمل کرنے پر زور دیتے ہیں۔آپ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان قرآنِ کریم کے احکامات پرعمل کرے،کیونکہ قُرآن مجید ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ انسان پر لازم ہے کہ وہ پانچ وقت کی نماز قائم کرےاور رمضان میں روزہ رکھے۔

فرض آو تَے راتھ گیہِ آدا   اَتہِ کیا بوُڈھکھ رادا دِتھ
بانگ تہِ صلوٰت تورُک نادا   تَتہِ رکہو آکھ وعدا دِتھ
فرض تہِ سُنت کر مالہِ آدا   نِنہِ یو جَنتَس نادا دِتھ

کرکگارڈ انسان کی وجودی پریشانیوں کا علاج عیسائیت میں تلاش کرتے ہیں اور دنیا کے عیسائیوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ نظریاتی تضادات سے بالاتر ہو کر صحیح معنوں میں عیسائی بن جائیں۔شیخ نورالدین بھی اسی طرح کا نظریہ رکھتے ہیں۔آپ اسلامی عقائد اور اقدار کی روشنی میں انسانی وجود کی تشریح کرتے ہیں۔ آپ چاہتے ہیں کہ انسان اِنہی اقدار کی روشنی میں اپنے آپ میں ضبطِ نفس یا ذاتی رہبری سے ہم کنار ہو جائے۔حضرت شیخ نورالدین ولی کے لیے رشد و ہدایت

کا بنیادی ذریعہ قرآنِ مجید ہے۔ یہ اللہ کی طرف سے رہتی دنیا تک انسانیت کے لیے آخری ہدایت نامہ ہے جو آخری نبی اور رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا۔ یہ کتاب زندگی کے ہر پہلو کا احاطہ کرتی ہے۔ اس کا کلی نمونہ حضور کی ذاتِ اقدس ہے جسے اللہ رحمت اللعالمین اور خُلقِ عظیم قرار دیتا ہے۔ ہدایت کے یہ دو ذریعے ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں۔ حضرت شیخ نورالدین ولی نے اس حقیقت کو بہت ہی گہرائی اور وسعت کے ساتھ سمجھ لیا ہے۔ اس بات کا شدید احساس آپ کے کلام میں بھی جلوہ گر ہے ؎

قرآن پران کو نو موٗ دُکھ
قرآن پران گوٚے نو سوٗر
قرآن پران زِنۂ ِکتھۂ روٗ دُکھ
قرآن پرا ن دو ٚذ منصوٗر
قرآن پران ِکتھۂ بے غم روٗ دُکھ
یا متھ پھوٚرُے اکۂ ہوٚ ت ژوٗر
یِمو پوٚر قرآن شب روز ووٗدُکھ
وو دان سپنُکھ اُڈِجن سوٗر

آپ قرآن مجید کو نظامِ زندگی کا بنیادی محور قرار دیتے ہیں۔ آپ سالک سے اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ اس ہدایت نامہ کا پوری زندگی پر اطلاق کیا جائے۔ اسی کتاب کو پڑھتے ہوئے زندہ رہے۔ اسی پر عمل کرتے ہوئے اس دنیا سے رخصت

ہوجائے۔ اسی بات کا اظہار آپ کے پانچ سو سال بعد کشمیر کے نامور فرزند علامہ محمد اقبالؔ نے ان اشعار میں کیا ہے ؎

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار

ہائڈیگر کے مطابق وجود کی حقیقت، وجود کے دوران ہی ظاہر ہوتی ہے اور اس دُنیا سے باہر انسان کا وجود ناممکن ہے۔ شیخ نورالدین کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی وجود ایک بے ثبات، عارضی اور ختم ہونے والی شے ہے۔ لیکن اس کے بعد ایک اور زندگی کا وجود ہے، جو لافانی اور ابدی ہے ؎

آدنہ یہ کرَکھ تہِ اَدنہٕ تگی
آ دنہٕ کرَکھ تہِ لگی ٔستو
یم پھٔلو وَوَکھ چھتو کیا زَ گی
تم تتہِ اُخرتَس لونگھ ٔکتو

شیخ نورالدین کا اظہار بہت حد تک methodological ہے۔ کیونکہ آپ کی وجودی فکر کی بنیاد اسلام کے بنیادی اصولوں جیسے توحید، رسالت اور آخرت پر مبنی ہے۔ اس لئے آپکی شاعری میں موجود وجودی حسیت preunderstanding ہے۔ یہ ایک preconceptual کی زیریں لہر ہے۔ آپ اپنے وجودی نظریئے کی ایک خاص اَنداز میں توضیح کرتے ہیں، جس کی وجہ سے یہ interpretive بھی ہے۔

خُدا ، کائنات اور اِنسانی وجود مابعدالطبعیاتی موضوع ہیں۔ خدا اور انسان کے درمیان رشتے کا سوال دانشوروں اور فلاسفہ کے سامنے ایک اہم موضوع رہا ہے،لیکن اِس رشتے کو conceptualize کرنا بہت مشکل ہے۔ اللہ خود فرماتے ہیں کہ میں شہ رگ سے زیادہ قریب ہوں۔ شیخ نورالدین فرماتے ہیں۔

لا اِلٰہَ اِلا اللہ صحی کۆ رُم
وحی کۆ رُم پَژُن پان
وجود ترأ وِتھ مؤ جۆ د میؤ لُم
ہرمو کھہِ وُچھُم پَژُن پان

شیخ نورُالدین فرماتے ہیں کہ میں نے لا الٰہَ الا اللہ کو اپنا رگِ جاں بنا دِیا۔ میرے وجود کی عمیق گہرائیوں میں لا اِلٰہَ الا اللہ کی حقانیت منکشف ہوئی۔ میں خود Process of revelation بنا۔ میں طبعیاتی یا کونیاتی وجود سے برگشتہ یا بے نیاز ہوا اور تب جا کے مُجھے وجودِ مطلق یا حقیقتِ مطلق کا عرفان وادراک حاصِل ہوا۔ بقولِ رحیم صاحبِ سوپوری۔

تنہِ گومو رَباب ، رَگن گُیم تارے
زیرو بم رُٹھتم چیرِ لوتے لو

(میرے ہر بُنِ مُو سے لا اِللہ اِلا اللہ کی حقانیت ٹپکتی ہے اور میرے زیرو بم کا یہ ربط مضبوطی سے قائم رہے۔)اقبال بھی یہی بات کہتے ہیں۔

شوق مری لَے میں ہے، شوق مری نَے میں ہے

نغمۂ اللہ ھُو مری رگ و پَے میں ہے

شیخ نورالدین کے اس شُرُک یا شلوک کے مطالعے سے یہ طے کرنا قدرے مُشکِل ہے کہ اس میں آپ نے وحدَۃُ الوجود یا وحدَۃُ الشہود کا اظہار کیا ہے۔ کیونکہ وحدَۃُ الوجود اور وحدَۃُ الشہود کا خطِ اِمتیاز اِتنا نازُک اور لطیف ہے کہ مقتدر فلاسفۂ تصوف نے اس کو معدوم قرار دیا ہے۔ حضرَتِ شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے ہے کہ شیخ اکبر اور مجدد الف ثانی دونوں بنیادی طور پر ایک ہی بات کہتے ہیں اور اُن کے درمیان کا فرق صرف اندازِ بیان کا ہے۔ اِس شُرُک کے بارے میں گمانِ غالِب یا ظنِ غالِب کی بُنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں شیخ نورُالدین وحدَۃُ الوجودی تجربے کے حامِل دکھائی دیتے ہیں۔ شیخ نورُالدین کے نزدیک خُدا ایک ذاتِ واحد ہے۔ وہ حَیُ لایموت ہے۔ وہ ایک لازوال اور ایک ابدی حقیقت ہے ۔

اول الف کُنُے اللہ اولہٖ پَتہٖ آخِر زوال نہٖ تَس

شیخ نورالدین ولی قرونِ وسطیٰ کی پیداوار ہیں۔ آپ کا بنیادی زور صوفی طریقہ پر ہے اور اسلامی اقدار اور انسانی زندگی پر اُن کے نفاذ پر ہے۔ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ نے کائنات کو وجود بخشا اور انسان کی تخلیق کر کے اُسے زمین پر اپنا نائب بنایا۔ آپ کے نزدیک اللہ خالق ہے اور بندہ اُس کی مخلوق ہے۔ اللہ مولیٰ ہے اور بندہ اُس کا غلام ہے۔ اللہ کا فرمان ہے کہ میں نے کائنات کو بے مقصد پیدا نہیں کیا۔ کائنات کی ہر شے کو ایک مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ سب سے بڑا مقصد عبادت

ہے۔عبادت سے مراد محض رسوم کی ادائیگی یا پوجا پاٹ نہیں بلکہ زندگی کے ہر پہلو میں اللہ کی اطاعت وفرمانبرداری ہے۔کائنات کی ہر شے فطری طور پر اللہ کی اطاعت گزار ہے۔صرف انسان کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ اللہ کی اطاعت کرے یا اس سے منحرف ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کو شعور کے ساتھ ساتھ علم اور آزادی کی قوّت بھی عطا کی گئی ہے۔دنیا کی دیگر اشیاء لاشعوری طور پر اللہ کی اطاعت گزار ہیں۔اس لیے انسانوں کے سوا کسی کو بھی حساب دہی کے عمل سے نہیں گزرنا ہوگا۔
انسان کو لہوولعب کے لئے نہیں بنایا۔اسے اپنی اِطاعت وفرمانبرداری کے لئے پیدا کیا اور اللہ کی فرمانبرداری میں ہی انسان کی کامرانی ہے۔ یہ دُنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ انسان اس دُنیا میں جیسا عمل کرتا ہے ویسا ہی آخرت میں بدلہ پائے گا ؎

آدنہ یہِ کرکھ تہِ اَد نہ تگی　　　آدنہ کرکھ تہ لگی ہتی
یم پھل وَوکھ چھُتی کیا زگی　　　تِم تَتہِ اُخرتَس لونگھۂ کتی
گِہہِ بل ترأوِتھ دِ ہہِ بَل لگی　　　اَ دِنُندتہِ ڈۆنٹھ لگی پانَس ہتی

شیخ نورالدین ولی صوفی اقدار کی تلقین کرتے ہیں۔ آپ اَوامرو نواہی یا معروفات ومنکرات پر زور دیتے ہیں۔آپ چاہتے ہیں کہ انسان شریعت کی پابندی کرے، اللہ کی عبادت کرے اور پاکبازی کو اپنا شعار بنائے ؎

ذِکرِ ہتی رَٹُن مالے　　　فِکرِ ہتی تارُس پَن
نفس گنڈ ما لہِ ہالے ہالے　　　زَن تو رُتھ موکھتہِ مالے پَن

شیخ نورالدین اِنسان کے اپنے مقصدِ وجود سے غافل ہونے پر فکر مند نظر آتے

ہیں۔اس لیے آپ کی شاعری میں قدروں کی پامالی کا شدید احساس اُبھرتا ہے ؎

آرِبلن ناگہِ رادا روؤکھ سأدا روؤکھ ژؤرَن منز
مُڈِگرَن گور پنڈی تھا روؤکھ را زِ ہونز روؤکھ کاوَن منز

بقولِ اِقبالؔ ؎ کیا رفعت کی لذت سے نہ دِل کو آشنا تو نے
گزاری عمر پستی میں، مِثالِ نقشِ پا تو نے

شیخ نورالدین ضبطِ نفس پر زور دیتے ہیں۔'نفس' انسانی وجود کا ایک ناقابلِ تنسیخ حصہ ہے۔ یہ عناصرِ خیروشر کا ایک ایسا مجموعہ ہے، جِس میں اِسکی آزمائش ہے۔ اگر نفس اَنسان پر غالِب آ گیا تو انسان اشرفُ المخلوقات کے درجے سے گِر کر اَسفلَ سَافِلین تک پہنچ جاتا ہے۔شیخ نورُالدین اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان اپنے نفس کا غلام بننے کے بجائے اس پر قابو پائے۔خدا اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ آپ کا نفس،آپ پر غالِب ہے یا آپ نفس پر غالِب ہیں۔شیخ نورالدین فرماتے ہیں ؎

نفَسس مو دَپھ بدَے نفَسس ہٕتۍ سودا چُھے
نفسٕے رَٹُن مالہِ حدے نفَسس پٕزٕ زٕنتھ خدا چُھے

اَتھہِ مہٕ با تراوُن خربا لؤکہِ ہنز کونگہِ وأرکھؚیی
تتہِ کُس با دی تھربا یێتہِ نُٔی سے کرتل پێیی

سماج کے ساتھ انسانی وجود کا گہرا رِشتہ ہے۔سماج میں پیش آنے والے حالات وواقعات، انسانی وجود پر داخلی اور خارجی سطح پر اپنے گہرے اَثرات مرتب

کرتے ہیں۔اس لئے سماج کو پُر اَمن طریقے سے چلانے اور اس میں اُبھرنے والے خطرات اور مشکلات کے اَثرات کوکم کرنے یا اُن سے اِنسانی وجودکومحفوظ رکھنے کے لئے ایک ضابطۂ اِخلاق کی ضرورت ہے۔ انسان خلقِ خدا کی خدمت کرے،حرص وہوس اور لالچ سے گریز کرے اور صبر کا راستہ اختیار کرے۔غرور وتکبر سے پرہیز کرے اور ندامت و درگزر اور رحم دِلی کا مظاہرہ کرے۔

صبر یۆد کرکھ سُے بوِ چونو — یہِ لانہِ آسی تہِ اَتھِ تیِی
ژ یۆد کرکھ مِیون تہِ مِیونو — اَدِ دِیتُمت اَتھِ ژےٚ ہیٚی
دوہے وُچھِ زِہم حضرتِ قُرآنَس — توِ دِلُک دود ہا بَلے
توِ ٹھۆر لگِی شیطانَس — کرود نو مُسلمانَس پَزے

میر سید علی ہمدانی نے کشمیر میں ایک نئے تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ اسی فکری پسِ منظر اور آپ کی عملی تربیت میں شیخ نورالدین ولی بھی پروان چڑھے۔آپ نے صوفی اعمال واقدار پرغورکرکے اخلاقی اقدار کی آبیاری کی۔تصوف کے دو پہلو ہیں مابعدطبعیاتی اوراخلاقی پہلو۔شیخ نورالدین ولی اخلاقی پہلو کے قائل تھے۔تصوف اوراخلاق کی بنیاد توحید ہے۔ اللہ ذات وصفات میں یکتا ہے۔وہ قادرِ مطلق اور قوّت کا سرچشمہ ہے۔ انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے۔پیغمبر کے ذریعے بھیجی گئی کتابِ ہدایت اورفہم وفراست اس کے لئے علم کے ذرائع ہیں۔آپ اسلامی عقائداور اقدار کی روشنی میں ہی انسانی وجود کی تشریح کرتے ہیں۔تزکیہ نفس اورضبطِ نفس اسلامی اخلاقیات کی بنیاد ہے۔انسانی وجود اورشعور میں ان کی جڑیں جتنی گہری

ہوتی جائیں، تقوٰی اور تعلق باللہ اتنا ہی مضبوط ہوتا جائے گا۔ حضرت شیخ نورالدین ولی کا رویہ محض ایک دینیاتی رویہ نہیں ہے، بلکہ یہ گہرے اسلامی روحانی شعور کا حامل ہے۔ جس کی بنیاد توحید، رسالت، آخرت اور خدا کے سامنے انسانی جواب دہی کے زرین اصولوں پر استوار ہے۔

عالمی سطح پر انسان سے متعلق جو فکری یا دینیاتی تناظرات منصۂ شہود پر آئے ہیں وہ تمام تناظرات انسانی شخصیت کو تین ابعاد یا جہات سے مختص پاتے ہیں۔ ایک تلاشِ حق، دوسرا قوّتِ ارادہ اور تیسرا جمالیاتی شعور۔ یعنی ہر انسان کے اندر اولاً سچائی تک پہنچنے کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ ثانیاً ہر انسان کے اندر عملِ پیہم کی جبلت موجود ہوتی ہے۔ ثالثاً ہر انسان کے اندر منفرد اور مرکب احساسات کا تفاعل ہوتا ہے۔ بالخصوص وہ کائنات کے اندر تقدیسی اور تحسینی ابعاد کی جلوہ گری یا رونمائی محسوس کرتا ہے۔ اس سطح پر تلاشِ حق، تلاشِ حُسن کے ساتھ ہمکنار ہوتی ہے۔ عام طور پر حق، حُسن اور خیر کے ابعاد متوازی تصور کئے جاتے ہیں۔ ہندو فلسفے میں ان تین ابعاد کو گیان مارگ، بھگتی مارگ اور کرم مارگ کا نام دیا گیا ہے۔ اگر ہم تلاشِ حق، تلاشِ حُسن اور تلاشِ خیر کو متوازی سمجھ لیں تو تین مختلف طرزِ حیات اور نظامِ اقدار وجود میں آتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ تین طرح کے مثالی انسان کا تصور سامنے آتا ہے۔ ایک وہ جو حق کی تلاش میں مشاہدۂ عقل اور وجدان کی تمام تر توانائیوں کو بروئے کار لا کے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرا وہ جو بھگتی، عبادت یا محبت کے لامتناہی لمحات کے ذریعے انضمام الحق کے تجربے کو اپنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تیسرا وہ جو یقیں محکم،

عمل پیہم اور محبت فاتحِ عالم کے ہتھیاروں سے لیس ہوکر معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی انقلاب برپا کرنے کی سعی کرتا ہے۔

اکثر و بیشتر صوفیۂ کرام عبادت اور محبت کے طرزِ حیات پر قائم رہے ہیں۔ اُنہوں نے اللہ کی عبادت کو خیرِ اعظم تصور کیا ہے اور وہ زندگی بھر اللہ اور اُس کی مخلوق سے محبت کرتے رہے ہیں۔ عبادت اور محبت کے راستے سے ہی وہ عرفان کی منزلوں کو طے کرتے رہے۔ عبادت اور محبت کے طریقۂ کار کی وساطت سے وہ تلاشِ حق میں بھی مشغول رہے۔ اُن کے برعکس غالب و کارآفرین، کارکشا، کارساز مفکرین اور انقلاب آفرین شخصیات نے مسلسل یا پیہم عمل کو عالمِ انسانیت کے لیے وسیلۂ نجات قرار دیا ہے۔

شیخ نورالدین ولی طریقۂ عبادت (path of devotion) اور طریقۂ عرفان (path of realization) دونوں کے علمبردار رہے ہیں جس کے پیشِ نظر ان کے نظامِ اقدار میں ضبطِ نفس، توکل، ایثار اور صبر جیسی قدروں پر زور دیا گیا ہے۔ آپ کے کلام میں اِس بات پر اصرار ہے کہ ہم علمی موشگافیوں میں اُلجھنے کے بجائے اخلاقی، روحانی اور باطنی تربیت کے طریقے تلاش کریں۔ خالص علمی مباحث میں پڑنا لاحاصل ہے۔ ایسا دیکھا گیا ہے کہ بہت سے لوگ اپنے آپ کو زندگی بھر علم کی نزاکتوں اور نفاستوں میں محور کھتے ہیں لیکن ان کی شخصیت میں روحانی اور اخلاقی نظم کا فقدان ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ علم بغیر عمل لاحاصل ہے۔ ایک عالم علمی نظریات کو صراحت اور وضاحت کے ساتھ زیرِ بحث لاسکتا ہے چاہے اُس کا دل و دماغ ایمان و ایقان کی دولت سے بہرہ ور نہ ہو! علم اگر ہمارے اندر انقلاب پیدا نہ کرے اور دنیا کو بھی انقلاب سے

ہمکنار نہ کرے، ایسے علم کا کیا فائدہ۔ وجودی مفکرین کی طرح شیخ نورالدین ولی بھی اخلاقی اور روحانی تقلیب پر زور دیتے ہیں۔شیخ ہمیں بتاتے ہیں کہ قرآن فہمی کے لیے علمِ تفسیر کے اصولوں کو کھنگالنے کے بجائے دل کی پاکیزگی اور نیک نیتی کی زیادہ ضرورت ہے۔علامہ محمد اقبال نے بھی مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا تھا کہ جب تک آپ کے وجود پر قرآنی آیات کا نزول نہ ہو تب تک رازی اور زمخشری کی تفسیروں کو پڑھنے سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔شیخ نورالدین ولی کہتے ہیں کہ اگر ہم سورہ اخلاص اور التحیات کا گہرائی سے مطالعہ کریں تو ہم پر پورے قرآنِ مجید کی تفہیم نازل ہوگی۔ ورنہ ابلیس نے علمی اشکالات سمجھنے میں بڑا زور لگایا تھا۔لیکن اس کی انا پرستی نے اس کے سارے علمی اور اخلاقی جمال وجلال کو زائل کردیا۔

الحمدُ قُل ھُواللہ اَلتحیاتو پالکھ تہٕ چُھے قُرآن یوتو
نَتہٕ ابلیٖسَن پریان کا تو گوس پٔترن سَگ تہٕ موٗلَن دروتو

بقولِ اقبال۔

قلندر جُز بہ حرفِ لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہرِ قاروں ہے، لغت ہائے حجازی کا

شیخ نورالدین ولی کو وجودی مفکرین کی طرح زندگی کی تلخ حقیقتوں کا گہرا عرفان تھا۔ وجودی مفکرین اس بات کے قائل ہیں کہ انسان وجودی سطح پر مسائل، مصائب اور شدائد سے ہمکنار رہتا ہے۔یہ بات اگر تسلیم کی بھی جائے کہ دورِ حاضر میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی جدت کاریوں نے انسان کو کافی مسائل سے نجات دلائی ہے۔مثلاً آبادی

کے بے پناہ اضافے کے باوجودترقی یافتہ مما لک غربت اور بیماری سے کافی حدتک آزاد ہو چکے ہیں لیکن وجودی سطح کی بہت سی ایسی تکالیف ہیں جن سے انسان کسی طرح بھی آزاد نہیں ہوسکتا۔ جیسے غم، مغائرت،جستجو،موت، اضطراب، بیقراری، پریشانی، تنہائی، احساسِ گناہ وغیرہ۔ وجودی مفکرین ان نکتوں کی طرف ہماری توجہ مبذول تو کراتے ہیں لیکن کوئی ایسا رویہ یا نظامِ اقدار پیش نہیں کرتے جس کو اپنا کر انسان ان مسائل ومصائب کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار ہو جائے۔ شیخ نورالدین ولی، وجودی مفکرین کے برعکس ہمیں صبر، رضا اور توکل کی تلقین کرتے ہیں۔ ایسا اس لیے ممکن ہے کہ شیخ نورالدین بنیادی طور ایک دینی مفکر ہیں۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ ان کے فکروفن اور وجودی مفکرین کے فلسفے میں کافی حدتک مماثلت پائی جاتی ہے۔ شیخ نورالدین کے مندرجہ ذیل اشعار صبر کی تلقین نہایت تخلیقی اور ادبی پیرایے میں کرتے ہیں۔ لیکن یہ بات مدِ نظر رہے کہ شیخ نورالدین ولی نے صبر کی جو تعلیم دی ہے وہ قرآنِ مجید سے مستعار ہے ۔

ژالُن چُھے وُزِ ملہٕ تہٕ ترٛٹے
ژا لُن چُھے مندنٛن گٹہٕ کار
ژالُن چُھ پرٛتس کرنہٕ اَٹے
ژا لُن چُھے منز اَ تھَس ہیوٚ نار
ژالُن چُھے پان کڈُن گرٛٹے
ژالُن چُھے کھیوٚن ویٚہہ تہٕ گار

علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے اُم الکتاب

۴۔ صوفی شعراء کا طرزِ اظہار

صوفیہ درس وتدریس کے ذریعے انسانوں کی داخلی یا روحانی تربیت کرتے رہے۔اس مقصد کے لیے اُنہوں نے شاعری کوبھی اپنے اظہارکا ذریعہ بنایا۔ اُن کے شعری تجربے نہایت ہی لطیف اور داخلی ہیں۔یہ روحانی اور مابعد الطبعیاتی کیفیات اورمحسوساتی تجربے الفاظ میں اظہارکرنا مشکل ہیں۔ اس لیے صوفی شعراء نے اپنے روحانی تجربوں کے اظہار کے لیےتشبیہوں، استعاروں، تمثیلوں،علامتوں اور اشاروں وکنایوں کا سہارالیا۔صوفی شاعری بنیادی طورمحبت اورعبادت کی شاعری ہے۔اس میں خداسے محبت، خداکے رسول سےمحبت اور خداکے مخلوق سےمحبت ہے۔اس میں رواداری tolerance صلحِ کل اورمحبت کے اقدار ہیں۔صوفی شاعرمہجوری کی آگ میں جُھلسا ہے اور فراق کی شمشیرکی زد میں ہے۔اس کے کلام میں وصال کی دُعاہے۔ا یمان،محبت،عبادت اورعقیدت اس کے بنیادی خدو خال ہیں۔صوفی شاعر سرِتسلیم خم کرکےعقیدوں اور اقدارکے دائرے میں زندہ ہے۔ اُنہیں دینی معتقدات اورفرمودات کی سچائی پریقین ہے۔صوفیہ کی بھی اپنی وجودی،روحانی، اخلاقی،معاشرتی اورثقافتی شناخت ہے۔وہ مذہب کےحوالے سےاپنے آپ کو متعارف بھی کرتے ہیں اور پہچانتے بھی ہیں۔صوفی شاعرکو یہ یقین ہے کہ انسان کے جسمانی،ذہنی اور روحانی درد کا علاج موجودہے،گرچہ وہ ہمیں آسانی سے دستیاب نہیں ہوتا۔ صوفی شاعر کےنزدیک مستقل،مسلسل اور متواتراخلاص اور وفاداری ہی دیندار کا اصلِ ایمان ہے۔ فقہ کاتعلق انسان کےظاہری عمل سے ہے۔ وہ صرف یہ دیکھتی ہے

کہ بندے کو جیسا اور جس طرح حکم دیا گیا ہے، اس کو وہ بجالاتا ہے یا نہیں۔لیکن تصوف یہ دیکھتا ہے کہ اس عبادت سے ہمارے دل کا کیا حال رہا۔ بندہ، خدا کی طرف متوجہ ہوا یا نہیں۔خدا کے حکم پر عمل کرنے میں بندے کے اندر خلوص اور نیک نیتی اور سچی اطاعت کس قدر رہے۔قرآن میں اس چیز کا نام تزکیہ اور حکمت ہے۔ حدیث میں اسے احسان کا نام دیا گیا ہے۔ بعد کے لوگوں میں یہی چیز تصوف کے نام سے مشہور ہوئی۔

خلافتِ راشدہ کے بعد استحصالی عناصر اور منافقین نے اپنی من مانی تشریحات اور توضیحات سے سطحی سیاسی اختلافات کو ہوا دیکر خونریزی کا بازار گرم کیا۔انہوں نے اسلام کے آفاقی نظریۂ حیات، خلافت اور شُورائی نظام یعنی جمہوری مزاج اور روح کے برخلاف ایک جابرانہ سیاسی نظام یعنی ملوکیت کی بنیاد ڈالی۔حالانکہ اسلام جبر اور کلی آزادی کے فلسفے کو رد کرتا ہے۔جابر حکمرانوں کا ظلم وستم جاری تھا اور دوسری طرف وہ اپنے ظالمانہ نظام کو استناد بخشنے اور عوامی مزاحمت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے، لوگوں کے دلوں میں جبری فلسفہ بٹھانا چاہتے تھے۔ان حالات میں لوگ یا تو گوشہ نشینی اختیار کرتے یا عسکری مزاحمت کا راستہ اختیار کرتے۔دوسرا راستہ لازمی طور خون آشام ثابت ہوتا۔ایسے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے صوفیہ نے ایک اعتدال کا راستہ اختیار کیا۔حضرت حسن بصری نے خوفِ خدا کا تصور پیش کرکے جابر حکمرانوں کو جھنجوڑنے کی کوشش کی۔ حضرت رابعہ بصری نے محبت کا فلسفہ پیش کیا۔اس طرح سے صوفیہ کی فکر، جابر حکمرانوں کے خلاف منظّم آواز بن گئی۔

دنیا میں صدیوں سے جاری صوفی سلسلہ ایک باقاعدہ اخلاقی نظام کا پابند ہے۔ یہ صوفیہ دنیائی رسوم کے قائل نہیں تھے بلکہ داخلی پاکیزگی پر زور دیتے رہے۔ عرفانِ ذات، عشقِ رسول اور رضائے الٰہی ان کا مقصدِ حیات تھا۔سادگی، ضبطِ نفس، محنت، صلہ رحمی، مساوات، خدمتِ خلق اور احترامِ آدمیت ان کا طریقہ تھا۔ اس طرح یہ عالمگیر تحریک خدا پرست اور انسان دوست اقدار کی نمایندہ ہے۔استاد صوفی شعراء میں سیدابی الخیرسید، ثنائی، عطار، رومیؔ، حافظؔ اورجامیؔ اپنے زمانے کے اہم بزرگ اورصوفی رہے ہیں۔ یہ ایک اعلیٰ اور ارفع نظام کے علمبردار تھے۔

کشمیر میں اسلام کی آمد کے ساتھ ہی صوفی شاعری کی زیریں لہر بھی شروع ہوئی، جو لوگوں کو روحانی سطح پر تربیت کے علاوہ جمالیاتی سطح پر بھی محظوظ کرتی رہی۔ فارسی شعری روایات میں رموز ، علایم ، اشارات ، استعارات ،تمثیلات ، علامات ، تشبیہات بنی ہوئی ہیں۔کشمیری شعراء بھی اُنہی کا استعمال کرکے اپنے روحانی تجربات یا مشاہدات کا اظہار کرتے رہے۔ فارسی شعری روایات کو برقرار رکھتے ہوئے کشمیری شعراء بھی عام طور پر مجازی عشق کے پردوں میں ہی اپنے روحانی تجربات،مشاہدات، اکتشافات ، کیفیات اور محسوسات بیان کرتے ہیں۔آپ گل وبلبل ، ساقی ، مے ، میخانہ، عاشق ،معشوق، تیرِنظر،طوطا، مینا،شمع و پروانہ،کوا، رند، سایہ، یار جیسے استعارات و علامات استعمال کرتے ہیں۔اس میں جو بھی معنوی ، وجودی اور اقداری انسلاکات اُبھرتے ہیں،ان میں حرف پرستی کے بجائے داخلی پاکیزگی، خلوصِ نیت اور احسان پر زور دیا گیا ہے۔اکثر صوفی شعراء راہِ سلوک میں محسوس ہونے والے اپنے تجربات اور

وارداتِ قلبی کو دوسروں تک پہنچانے اور اپنی سری کیفیات کے ابلاغ کے لیے استعاروں اور تشبیہات کا اظہار کرتے ہیں۔اس کی برکت سے صوفی شعراء کی ایک بڑی جماعت نے کشمیری ادب کو صوفی شاعری کا ایک انمول ذخیرہ عطا کیا۔چودھویں صدی عیسوی کے دو قدآور اور ہم عصر کشمیری شاعر لل دید اور شیخ نورالدین نے دو الگ الگ اور منفرد فکری شعری رجحانات (بھگتی اور صوفی شاعری) کا آغاز کیا۔کشمیری سری شاعری میں یہ دونوں بھگتی اور صوفی رجحانات ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

لل دید کی شاعری میں بھی داخلی کیفیات اور سیمابی تجربات کا اظہار ہے۔ لل دید اپنے زمانے کے مختلف فلسفوں سے واقف تھی۔اس کے محسوساتی نظام کے پسِ پردہ بُدھ مت، روایتی تنتر فلسفہ، شیومت اور اسلامی فکر کا امتزاج نظر آتا ہے۔آپکے کلام میں توحید، اپنے منبع سے ملنے کی خواہش، ایشور کی تلاش اور روحانی تجربوں کا اظہار ہے۔ آپکی شاعری وجدانی کیفیات کا اظہار ہے۔آپ انسان اور اس دنیا کے درمیان رشتے کے بارے میں کہتی ہیں کہ انسان کچھ حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں بلکہ یہ بذاتِ خود اور بذاتہی ایک مکمل اکائی ہے۔آپ نے عصری حقیقت اور اپنی ذہنی خود آگہی کے درمیان زبان کا ایک پُل دیا، جو آج بھی آپ کے تجرباتی ذہن کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

نیم کر یوتھ گربا، ژتہٕس کر با پیٔی　　　مرنہٕ برونٹھے مربا، مُرِتھ مرتہٕ ہُری

وعدہ کیا جو بطن میں، کب یاد کرو گے

مرو مرنے سے پہلے، تا ابد پھر نہ مرو گے

مرنے سے پہلے مرنے کا مطلب فنا ہے اور فنا کا مطلب موت یا ختم ہونا

نہیں بلکہ اس کا مطلب ابدی حقیقت (خدا) کے سامنے سرِتسلیم خم کرکے، اپنی ہستی کو مٹانا یعنے complete surrender کرنا ہے۔سالک کے لیے صرف فنا ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ بقاء بھی ہے۔ایک سالک فنا اور بقاء کے احوال سے گزرتا ہے،تاکہ وہ اپنے وجود کی مکمل نفی کر کے صرف اورصرف رضاءِالٰہی کے خاطر زندہ رہے۔ فنا اور بقاء کے مدارج خدا کی مکمل اطاعت کے نصب العین تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ بایزید بسطامی نے فناءفی اللہ کا تصور دیا اور جنید بغدادی نے بقاء باللہ کا تصورپیش کیا۔شیخ احمد سرہندی نے فنا کو فنائے حقیقی کا نام دیا۔

لل دیدؔ کے کلام میں آپ کے روحانی تجربات اور داخلی کیفیات کا بھرپور عکس ہے۔ اس میں لل دیدؔ کے داخلی سفر کا ابتداء اور انتہاء جلوہ گر ہے۔ اس میں تذبذب بھی ہے اور اُمید بھی ۔

آمہِ پنہٕ سۆدرس ناوِچھس لمان　　　کتہِ بوزِ دَےمیون میٚتہِ دِیہِ تار
آمہٕن ٹاکیٕن پوٕنۍ زن شمان　　　زُو چُھم برٛمان گرِ گژھہ ہا

میں کچے دھاگے کی مدد سے ناوکو سمندر میں کھینچتی جاتی ہوں۔کاش میرا مالک میری آواز سُن لے اور مجھے پار اُتار دے۔ میرا حال مٹی کے اُس کچے برتن کی طرح ہے، جس میں پانی جذب ہو رہاہے اور وہ برتن ضائع ہو رہاہے۔ میری روح اپنے اصل مقام کو لوٹنے کی آرزومند ہے۔

اس واکھ میں لل دیدؔ اپنے سری سفر میں پیش آنے والے نازک مرحلے کی کیفیات کو استعاروں کی مدد سے نہایت ہی کامیابی کے ساتھ بیان کرتی ہے۔کچا دھاگہ،

ناو،سمندر اورمٹی کے برتن کے استعاروں سے ایک تمثیل اُبھارتی ہے۔اس تمثیل میں ایک ڈرامائی صورت حال سامنے آتی ہے۔سالک خود ہی خالق کے رحم وکرم پر ہے اور یہ ناپائیدار انسان، ایک ناومیں سوار ہے۔ناو ساحل سے دُور درمیان سمندر ہے۔ اس ناوکو ایک کچے دھاگے سے کھینچتی جارہی ہے۔گویا نہ سوار کا بھروسہ ہے اور نہ ہی سواری کا۔ اور نہ ہی سفر کی تکمیل کا یقین ہے۔مٹی کے کچے برتنوں میں پانی جذب ہورہا ہے،جس سے وہ ٹوٹتے پھوٹتے ہیں۔ایک طرف غیر یقینیت کا طلاطم خیز سلسلہ جاری ہے اور دوسری طرف منزل پانے کی خوا ہش۔ اپنے ایک اور واکھ میں فرماتی ہیں ؂

أکی ہأونم اکہِ چی وتھ　　　لتن ہُند ماذ لاریوم وتن
للہِ بۄز شتن کُنی کتھ　　　یَم یَم بوزن تِم کونہٕ متن

میرے تلوؤں کا یہ سارا گوشت پوست
ساتھ رستے کے چمٹ کے رہ گیا
ایک نے اِک کا دکھایا راستہ
جو سُنے وہ کیوں نہ دیوانہ بنے
باندھ لی للؔ نے گرہ یہ شوق سے
وہ سمجھتی ہے کہ بس،سو بات کی ہے ایک بات

منزل کی تلاش آسان بنانے کے لیے آپ کم خوری پر زور دیتی ہیں ؂

نہٕ کھنہٕ گژھکھ اہنکأری　　　کھنہٕ کھنہٕ منشو کُن نو واتکھ

سُمے کھے ما لہِ، سُمے روز کھ سُمے کھںٔہِ مُژرنَے برنٛن تآری

خوردو نوشِ پے بہ پے میں، کامیابی ہے نہیں
فاقہ مستی میں بھی آئے گا تجھے نخوت غرور
کم خوری میں رہے گا، نفس میں اک ا عتدال
کم خوری سے ہی ہوں گے، بند دروازے بھی وا

روحانی منازل کو طے کرنے کے لیے پہلی اور لاازمی شرط یہ ہے کہ شکم سیری نہ ہو بلکہ صرف اتنی غذا لی جائے ،جتنی زندہ رہنے کے لیے ضروری ہے اور شکم سیر کرنے والے رزق سے روحانی پرواز کوتاہی کی شکار ہوجاتی ہے۔ بقولِ اقبال ؔ

اے طا ئرِ لاہُوت، اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے پرواز میں آتی ہو کوتاہی
دل کی دولت شہنشاہی، شکم ہے سامانِ موت
فیصلہ تیرے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم

لل دید کی شاعری ایک ایسی حقیقت کا اظہار ہے، جس کا نہ کوئی رنگ ہے، نہ حد اور نہ ہی کوئی تہہ ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت کا ذاتی تجربہ ہے جو سیمابی (mercurial) ہے۔کو ئی بھی اظہار اس کے تقدس پر بھار ہے۔ایسی حقیقت سے اُبھرنے والے تجربے اظہارکرنا ناممکن تھا۔ لیکن لل دید نے اس کو مناسب استعارات کے ذریعے ممکن بنایا۔

آپ کے ہم عصر حضرت شیخ نورالدین ایک شاعراور ولی تھے۔آپ کے تجربے

ذاتی اور ایک لامحدود ذات سے متعلق ہیں۔ آپ نے بھی استعاراتی زبان کا فائدہ اُٹھایا۔ لل دید کی شاعری تجربے کے اظہار کا ایک ذریعہ تھا۔ جبکہ شیخ نورالدین کے لیے شاعری مقصد حاصل کرنے کا ذریعہ تھا۔ (شُرکی) شلوک میں استعمال ہونے والے تشبیہہ اور استعارے تخلیقی ہونے کے بجائے توضیحی ہیں۔ان میں تمثیلی بیان ہے جس کی وجہ سے یہ علامت نہیں بنتے ہیں۔آپ راہِ سلوک میں پیش آنے والے حالات وواقعات اور باطنی کیفیات کو تمثیلی انداز میں بیان کرتے ہیں جو نہایت ہی خوبصورت بھی ہیں اور موثر بھی۔کبھی اس پر باطنی اسرار منکشف ہوتے ہیں اور کبھی یہ سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے۔ اسی کشمکش اور اضطرابی کیفیت کو آپ یوں بیان کرتے ہیں ۔

دمی ڈیٹھُم شبنم پیوان دمی ڈیٹھُم پیو ا ن سؤر
دمی ڈیٹھُم گٹہٕ پچھ پیوان دمی ڈیٹھُم پھوٚلہٕ وُن نور

بقولِ اقبال ۔

گہ میری نگاہِ تیز ، چیر گئی دلِ وجود
گہ اُلجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

شیخ نورالدین فرماتے ہیں ۔

سُری گوم گُر تہٕ ووٚکھلو گُہم نا و بور گوم گوٚب تہٕ ترا ؤ کُس
شیٹأ نٕ لُشو لأجم پیٚرٕ کانے مہٕ رأو تارَس ژوٚرَس وَتھ

گھوڑا درونِ آب اور پیدل گئی ہے نا و
بھاری ہوا ہے بوجھ میں کس کو یہ سونپ دوں

شیطان نے میری خس کو ہی راکھ کر دیا
میں را ہزن، گمرا ہ ہوں، لگتا نہیں ہوں پار

آپ ظاہرداری ا ور رسمی عقیدت کو بے فائدہ قرار دیتے ہیں۔

اَتھ کنڈِ پانس مو دِم رندو   اَ مہِ ستۍ ووندِمل ژٕلی نو
اَ مہِ تسبیح، عاسہِ تہٕ جندو   اَ مہِ پھندِ سہٕ اَتھہِ ییی نو

بقولِ غالبؔ

نہیں کچھ سبحہ و زنار کے پھندے میں گھیرا ئی
وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزما ئیش ہے

شیخ نورالدین کے بعد سولہویں صدی عیسوی کے آخر میں صوفی شاعری کا سلسلہ خواجہ حبیب اللہ نوشہری کی شاعری سے دوبارہ شروع ہوا۔آپ اپنے باطنی تجربوں کو محدود الفاظ کی مدد سے نہایت سادگی سے بیان کرتے ہیں ۔

کینژو پیا لہِ چٕ پیا پےٚ   کینژن چوانۍ سپدٕ ے طے
کیٚنہہ گے تارِ تہٕ کینژن چھےٚ سَے   ہے توَ ے ٹوٹھیوم دَ ے

انیسویں صدی عیسوی میں صوفی شاعری، کشمیری ادب کا ایک غالب رجحان رہا۔ یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ کشمیری ادب کی یہ خوش بختی رہی کہ اسے سوچھؔ کرال، کرمؔ بلند، نعمہؔ صأب، رحمانؔ ڈار، رحیمؔ صأحب، وہابؔ کھار، شمسؔ فقیر، احمدؔ بٹہ وأری، صمدؔ میر، لسہ خان فداؔ، اسدؔ پرے، احدؔ زرگر اور ضعیفہؔ جیسے صوفی شعراء نصیب ہوے، جو خود بھی راہِ سلوک کے قدآور سالک تھے اور جن کے پاس فن کاری کے علاوہ

ذاتی روحانی تجربے بھی تھے۔ یہ صوفی شعراء اپنے رنگارنگ باطنی تجربات کو معروضی اظہار دیکر کشمیری شاعری کو مالا مال کرتے رہے۔ رسولؔ میر بھی اپنے محبوب سے مخاطب ہوکر فرماتے ہیں ۔

قد چون ا لف، لام زُلف، میم دہن چون

پۆر عقلہِ سبق، شکلہِ الف لام نگارو

آپ کا قد الف کی مانند کھڑا ہے۔آپ کی زُلفیں لام کی طرح پیچ وخم رکھتی ہیں اور آپ کا دہن میم کی صورت ہے۔عقل نے اس الف،لام اورمیم (ا۔ل۔م) کی شکل میں ہی سبق پڑھا۔ یا یوں کہا جاسکتاہے کہ آپ کا قد دیکھ کر ہم نے الف، زُلف دیکھ کر لام اور دہن دیکھ کر میم قبول کیا۔ اس طرح عقل نے انہی حروف کو بنیاد بنا کر اس کائنات کے رموزواسرار سمجھنے کی کوشش کی۔ مزید یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ا۔ل۔م قرآنِ مجید کے حروف مقطعات میں شامل ہیں،جن پر تفسیرہا لکھی گئیں ہیں۔

اگرہم معنوی سطح سے ذرا اوپر اُٹھ کر اس شعر کے فلسفے کو سمجھنے کی کوشش کریں، تو ظاہرہوتاہے کہ رسولؔ میر ایک نازک فلسفیانہ نکتے کا بیان کرتے ہیں کہ آپ کا قد، زلف اور دہن دیکھ کر ہمارے عقل وشعور نے ا ۔ل اور م کا سبق پڑھا۔ یا یہ کہاجاسکتاہے کہ آپ کی ذاتِ گرامی ہمیں سمجھانے کا خود ہی سبب بنتی ہے۔ our epistemologcal capabilities are determined by ontology itself. ہم وہی کرتے ہیں جو وہ ہم سے کروانا چاہتاہے۔

بقول دارا شکوہ ۔

ہر خم وپیچ کہ شُد از تابِ زلفِ یار شُد
دام شُد، زنجیر شُد، تسبیحہ شُد، زنار شُد

سوچھِ کرال ۱۷۷۴ ۔۱۸۵۴ء کی نظم ''دیپوٕمَس بالہِ یارس'' ایک اہم نظم ہے جو ایک سالک اور اس کے خالق کے درمیان ایک مکالمہ ہے۔اس میں نازک اور باریک وجودی نکات سے متعلق سوال اُٹھائے گئے ہیں اور ان کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایسے سوال جو راہِ سلوک میں درپیش آتے ہیں۔ اس میں عاشق کا اضطراب اور معشوق کے صفات بیان کئے گئے ہیں۔اس میں خدا کے ذات وصفات، جمال وکمال، زمان ومکان اور نفی اثبات کے نکات سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ نظم ایک ڈرامائی کیفیت اُبھار کر جمالیاتی طور محظوظ کرتی ہے اور مابعدالطبعیاتی نکتوں کی وضاحت بھی ہے۔

دپیوٕمَس بوزناوتم چُھس بہٕ بندَے — تٔمۍ دۄپنم بوزِونی گَے شرمندَے
دپیوٕمَس کیا چُھ اندرکیاہ چُھ نبر — تٔمۍ دۄپنَم یی چُھ اندر تی چُھ نبر
دپیوٕمَس اَدِکتِھن چُھے ژٕبے مقام — تٔمۍ دۄپنَم نَے چُھ صبح نَے چُھ تَتہِ شام
دپیوٕمَس کونہِ چھُکھ پرواے وہندان — تٔمۍ دۄپنَم چُھس ئہ پرواَیس تہِ گِندان

میں نے کہا، سنایئے تیرا ہوں میں بندہ
اُس نے کہا، ہیں سننے والے خود ہی شرمندہ
میں نے کہا، باطن ہے کیا اور کیا ظاہر
اُس نے کہا، باطن ہے جو ہے وہی ظاہر
میں نے کہا، بتایئے تیرا کہاں مقام

اُس نے کہا، نےَ صبح ہے، نہ وہاں ہے شام
میں نے کہا، تو کیوں نہیں پرواہ کو جھیلتا
اُس نے کہا، پرواہ سے ہوں بےخوف کھیلتا

رحمانؔ ڈار ایک بسیارگو شاعر ہے۔آپ کے کلام کا تمثیلی انداز اور خوبصورت پیکر ایک ڈرامائی صورت پیدا کرتی ہے۔اس میں اصل کے ساتھ ملنے کی خواہش اور وصل کی بیتابی ہے۔معشوق اس کا محور ہے اور یہ پروانہ اسی شمع کے گرد گھومتا ہے۔یہ اسے منانے کی کوشش میں ہے۔مگر وہ اس کے بس میں نہیں آتا۔

طوطہِ ژۄلَے ہا رِ لولو پپٛھ چُھ تَھرِ ہنزِ کیارِ لولو
خندِ کٕرِی تھےٕ دل کٹرُنم اَ مہِ شمشیر دا رِ لولو

مینا ہوں، طوطا روٹھ گیا بےعاری میں گلوں کی ڈھال پہ جا بیٹھا ہے کیاری میں
شوخی اُڑا کے دل میرا کترا گیا اس دھار والی شمشیر کے وار میں

آپ طوطا، مینا اور پھول کی ڈھال جیسے استعاروں کی مدد سے ایک تمثیل اُبھارتے ہیں اور قاری کی آنکھوں کے سامنے خوبصورت بصری پیکر آ جاتے ہیں۔آپ خارجی اظہار سے داخلی کیفیات، انتہائی موثر انداز میں سامنے لاتے ہیں۔

توہِ ما ڈیوٗنٹھوٗن مائنز چھس اتھن کتھن کمہِ سونہِ روٹ میون یار
ؤنِی چھس دِوان لولہٕ چن وتن وُچھان کتہِ چھس آسان شاے

ہاتھوں میں ہے رنگِ حنا، گر اُسے دیکھا کہیں

گفتگو میں محو کس سوتن نے اس کو کر دیا
راہِ اُلفت کی فقط، چھانتی رہتی ہوں خاک
دیکھتی ہوں بس یہی، ہے کہاں اس کا مقام

کنُگ سونہٕ وس، اُ چھن ہُند گاش   ژوِلُم دل ہتھ کران چھُم پاش
قوال بۆ مبُر چھُ نا لانۓ   یِیَم کر جانِ جا نا نۓ
بالی ہو کان کی یا آنکھوں کی روشنی   بےچین کر کے دل میرا وہ پاش کر گیا
قوال بھنورا بھی نالاں ہے   لوٹ کب آئے گا وہ میرا جانِ جاناں

''شش رنگ''، رحمان ڈار کی اہم نظم ہے۔ اس میں مجازی اظہار کے ذریعے حقیقی اور داخلی اظہار سامنے آتا ہے۔اس کا زورِ بیان، انسانی کمزوریوں اور صوفیانہ کیفیات کا ذومعنی اظہار ہے اور یہ فنکاری کا اعلیٰ نمونہ بھی ہے۔شاعر نے مجازی پردوں میں اپنے داخلی اضطرابوں کا اظہار کیا ہے ۔

تنہِ مُژر جامن تَے   تتھ چھُم نہٕ روٕپے سمن
المن کھاۓ جنَس چھُم نہٕ ہمن تَے   کیاہ لیوکھنَم قلمن

میں کیسے کہوں اُس سے ذرا بندِ قبا کھول   شرما رہی ہوں آج بھی کہتے ہوئے یہ بات
رسوا کیا ہے مجھ کو مگر خود ہے بے نیاز   یہ کیسے قلم نے میری تقدیر لکھی ہے؟
لوحِ ازل پہ کندہ ہے اک لمبی جدائی   پر وصل کی گھڑی بھی کبھی آئے گی ضرور

شمس فقیر کو کشمیری شاعری کا مولانا رومی تصور کیا جاتا ہے جس کے پاس اخلاق، اقدار اور ایک منزلِ مقصود ہے۔اخلاقی طرزِ زندگی بسر کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ

اس کا کوئی منطقی جواز ہو۔شمس فقیر کے نزدیک دین کی اصل روح یہ ہے کہ دیندار میں اخلاص اور وفاداری کا جذبہ ہو۔آپ کی شاعری محبت اور عبادت کی شاعری ہے۔ اس میں عشق اور وصال کی خواہش ہے۔محبت اس کے لیے زادِراہ، توشۂ آخرت اور نجات کا باعث ہے ۔

وَنے بو سیرِ اسرار ، ہِنو آسکھ وبألی
وُچھم ہرشایہِ سُہ یار، چھےٚنو کانہہ شےتہِ خألی
وَنے کیاہ ئہ اَمیُک سؤد، مُرِتھ عاشق زندَے مؤد
ژِکر شمسو یہِ کتھ بؤد ، چُھکھے آمُت سوألی

کہوں میں سیرِ اسرار، نہ رہنا لااُبالی
جلوہ گر جابجا یار، نہیں اک شے بھی خالی

کہوں کیا اس کا سود، بےذوق عاشق ہے زندہ نابود
شمس یہ بات ثابت کر ، گر تو آیا ہے سوالی

اسی طرح لسہ خان فدؔا کی شاعری میں بھی فراری فلسفہ نہیں بلکہ شاعر دل با یار دست با کار کے نظریہ کا قائل نظر آتا ہے ۔

ادائے فرضِ دائم قربِ درگاہ سرائے لامکاں از ابتداء میون

عشق صمدؔ میر کی شاعری کا اہم محرک ہے اور اس میں مجازی اور حقیقی دونوں پہلو جلوہ گر ہیں۔ارضی تجربہ یکایک داخلی تجربے میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس طرح شاعر

جستجو کے مقام سے آگے بڑھ کر وصل کے مقام پر پہنچتا ہے۔مگر شاعر کو اس مقام پر پہنچ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ اعلیٰ حقیقت دیکھنے سے زیادہ محسوس کرنے اور وجود کا جُز بنانے سے تعلق رکھتی ہے۔ صؔمد میر فرماتے ہیں کہ عرفانِ ذات حاصل کرنے کے بعد موت کا خوف ختم ہوجاتا ہے۔ صؔمد میر گھر گرہستی بھی چلاتا ہے اور راہِ سلوک کے منازل بھی طے کرتا ہے۔فضول خرچی سے پرہیز اور وقت کی قدر کرنا آپ کا اصول تھا۔یہ خود اپنا روزگار کماتا تھااور اپنے ہاتھ سے کام کرنا اس کے نزدیک عبادت کا درجہ رکھتا ہے۔آپ حقوق اللہ اداکرنے کے ساتھ حقوق العباد پر بھی زور دیتے ہیں۔آپ روحانی پاکیزگی، خداترسی، نرم دلی، ہمدردی، مساوات، برادری اور باہمی محبت کے اصولوں کی آبیاری کرتے رہے۔آپ کی دنیا عشق ہے، جس میں انکساری، نرمی، خود سپردگی اور نفرت چھوڑکر محبت اختیار کرنے کا پیغام ہے۔

صؔمد میر کو زندگی کی متضاد حقیقتوں کا گہرا شعور ہے۔اسے اس بات کا بھی احساس ہے کہ علم وحکمت زندگی کے تمام پہلوؤں کی حتمی طور رونمائی نہیں کرسکتے ہیں۔ صؔمد میر جس دنیا میں درماندہ ہے، اس میں کہیں شیر کو غذا کے لیے گھاس ڈالی جاتی ہے اور کہیں نابینا، بینا لوگوں کی نگرانی پر معمور ہیں۔ یہ سب کیوں اور کیسے ہوتا ہے؟ اس کی کوئی توجیہ نظر نہیں آتی۔ مابعدالطبعیاتی مسائل تو لانحل ہیں ہی لیکن زندگی کی جو ظاہری حقیقتیں نظر آتی ہیں، انسانی عقل اُن کی قابلِ قبول توجیہ کرنے یا حتمی طور سمجھنے سے بھی قاصر ہے ؎

لوہہ لارِ شیرس آو　　　مؤہہ گوو ہُسی تِس ٹھولہِ

شال گنڈِ شمشیر ہلہِ　　　کیاہ کلہِ کر ٹھٗہرا و
دچھہِ کُج کھٔرٛ ہلہِ ہلہِ　　　زانہہ ما ور تتھ دڑا و
کأری گر کوتاہ دلہِ　　　کیاہ کلہِ کر ٹھٗہرا و

مچھر ہاتھی سے ٹکرائیں　　　روباہ دوڑا شیر بھگائیں
تلوار اُٹھائے گیدڑ آئے　　　ہم عقل کو اپنی کیا سمجھائیں
انگور کی ڈالیں اُگتی جائیں　　　اُن میں ٹیڑھا پن ہی پائے
کاریگر سے ٹیڑ نہ جائے　　　ہم عقل کو اپنی کیا سمجھائیں

صؔمد میر نے رسمی اور کتابی علوم نہیں پڑھے ہیں۔لیکن آپ نے باطنی سچائی سے اپنے قلب و ذہن اور جسم و جاں کی شیرازہ بندی کی ہے۔کتابی علوم انسان کو مختلف شکوک وشبہات میں مبتلا کرتے ہیں۔لیکن باطنی تجربے اسے یقین اور حق الیقین کے مقام پر فائز کرتے ہیں۔معرفت کے اس مقام پر شکوک وشبہات اور گمان کے پردے تارتار ہوجاتے ہیں اور انسان حتمی سچائی کے نور سے منور ہوجاتا ہے۔باطنی تجربوں میں دل اتنا صاف و پاک ہوجاتا ہے کہ جس سے حقیقتِ مطلق کی آئینہ داری ہوتی ہے۔ صؔمد میر اسی باطنی تجربے کو یوں بیان کرتے ہیں ؎

علم گوٗ و علمِ لُدنی　　　ژٔلِم شک آم بدنی
پوٚرُم ناکأ نسہِ نِش توشن　　　کوٚرُس آرستہٕ یأری
علم گوٗ و علمِ لُدُن　　　دَے تَس کری پیوٚ ر

نۂ چُھ تَتہِ لِکُھن نۂ چُھ تَتہِ پرُن　　نۂ چُھ تَتہِ کرُن شور
ژودہن علمن طے یۆد کرکھ　　توتہِ کۆت واتکھ تور
جس پڑھنے سے صاحب ملے　　وہ پڑھنا ہے اور

علم ہے علمِ لُدنی　　مٹا شک ، آیا بدنی
کسی سے پڑھا ہوں نہیں　　ہوا ہوں منور میرے یار سے
علم ہے علمِ لُدُن　　رب کو وہی ہے پیارا لگے
لکھنا پڑھنا وہاں ہے کہاں　　نا ہے کرنا شور وہاں
چودہ علوم گر طے بھی کرے　　پانا مقام وہ مشکل ہے
جس پڑھنے سے صاحب ملے　　وہ پڑھنا ہے اور

صوفی شعراء کے تجربے انتہائی لطیف اور ذاتی ہیں۔اس تحریک کا محرک ایسا غیر محدود ہے جو نہ کسی گرفت میں آسکتا تھا، نہ نظر میں اور نہ ہی اظہار میں۔ اس کا اظہار اُس تجربے کے معروض کو محدود کر دیتا۔اس لیے صوفی شعراء نے وہ زبان استعمال کی جو لامحدودیت کے تقدس کو برقرار رکھتے ہوئے تجربے کو بھی اظہار بخشے۔ اس کے لیے استعاراتی، تمثیلی اور علامتی زبان کا استعمال کرنا ہی مناسب تھا۔اسی لیے صوفی شاعری کی مختلف تاویلات ممکن ہیں۔صوفی شعراء استعاراتی زبان، روزمرہ کے مروّج الفاظ اور نئی تراکیب استعمال کر کے خاطر خواہ معانی اخذ کرتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ صوفی شاعری عوام کے بڑے حلقے میں مقبول ہے۔داخلی تجربے کا استعاراتی

اورتمثیلی اظہار شعری نزاکت کو مناسب اور موثر بنادیتا ہے۔

۵۔ کشمیر میں دورِ سلاطین کا نظامِ تعلیم

کشمیر کے سلاطینی دور میں تعلیم کو بہت فروغ حاصل ہوا۔سلاطین اور جاگیردار نئے نئے تعلیمی مراکز اور مدارس قائم کرنے اور اُن کے لیے جاگیریں مخصوص کرنے میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔اسکے نتیجے میں گاؤں گاؤں میں مدارس قائم ہوگئے۔سلطان شہاب الدین ایسا پہلا بادشاہ تھا جس نے کشمیر کے مختلف حصوں میں مدارس کھولے اور قرآن وحدیث کے مطالعہ کے لئے سرینگر میں مدرسۃ القرآن کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا۔سلطان قطب الدین نے قطب الدین پورہ میں ایک کالج قائم کیا اور پیر محمد قری کو اس کا سربراہ مقرر کیا۔اس کالج میں اساتذہ اور طلباء کے لئے ایک ہوسٹل بھی تھا جس میں مفت قیام وطعام کی سہولیت بھی میسر تھی۔ایک اور تعلیمی ادارہ قائم کیا گیا جس کا نام ''عُروۃ الوثقیٰ'' تھا۔

سُلطان سکندر نے تمام ملک میں اسکول قائم کئے اور تعلیم کو فروغ دیا۔ اُس نے سرینگر میں جامع مسجد کے قریب ایک کالج قائم کیا اور مولانا افضل بخاری کو اس کا سربراہ مُقرر کیا۔سلطان سکندر نے علم وادب اور آرٹ کو فروغ دِیا اور خراساں، ماوراءانہر اور بابل کے علاقوں سے علماء کو کشمیر کی طرف راغب کیا جنھوں نے یہاں پر اپنی خدمات پیش کیں۔مورخین اس بات پر متفق ہین کہ سلطان زین العابدین کا دورِ حکومت کشمیر کی تاریخ کا سنہری دور تھا۔اِس دور میں کشمیر میں آرٹ ،دستکاریوں اور تعلیمی شعبوں میں بہت ترقی ہوئی۔ ایشیاء کے کونے کونے سے

ماہرینِ فنون اور علماء کشمیر آئے اور یہاں پر اُن کی بھرپور حوصلہ افضائی کے لئے اُنہیں جاگیریں بھی عطا کیں گئیں تاکہ وہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں۔ شیخ نورالدین ولی نے بھی مکاتب کھولے اور خواتین کے لیے مدارس قائم کئے۔

سلطان زین العابدین نے علماء کے گروہوں کو ایران ، عراق اور ہندوستان روانہ کیا جہاں اُنہوں نے عربی ، فارسی اور سنسکرت زبانوں کی کتابیں خریدیں اور ملک میں ایک بڑا کتب خانہ قائم کیا۔ سلطان زین العابدین نے ترجمہ کرنے کے ایک مرکز کو بھی وجود بخشا ، جس میں سنسکرت ، عربی اور فارسی کتابوں کا کشمیری اور دوسری زُبانوں میں ترجمہ کرتے تھے۔ اُنہوں نے اپنے ملک سے باہر بھی تعلیمی میدان کو فروغ دینے میں گرم جوشی کا مظاہرہ کیا۔ اُس نے سیالکوٹ میں مدرستہ العلوم کے لئے خود چھ لاکھ روپے اور آپ کی ملکہ نے اپنا قیمتی ہار بطورِ عطیہ پیش کیا۔ علاقہ زینہ گیر میں بھی ایک کالج قائم کیا گیا۔

سلطان حسن شاہ کے دور میں ملک میں بڑی تعداد میں مدارس قائم کئے گئے۔ سلطان حسن شاہ کی ماں گُل خاتون ، اُس کی ملکہ حیات خاتون ، اُس کے وزیرِ اعظم ملک احمد یتو کی بیوی شاہ بیگم اور نوروز جیسے دوسرے جاگیرداروں نے اپنے ذاتی مصارف سے مدرسے قائم کئے۔ سلطان حسن شاہ نے خود جھیل ڈل کے قریب پکھری بل میں مدرسہ دُارالشفاء قائم کیا اور بابا اسمٰعیل کبروی کو اس کا سربراہ مقرّر کیا۔ اس مدرسہ کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے باغاتِ ملخانہ اور برہامہ کے گاؤں جاگیر کے طور پر دئے گئے۔ اِس دور میں زینہ پورہ میں ایک

کالج قائم کیا گیا اور فتح اللہ حقانی کو اس کا سربراہ مقرر کیا گیا۔شیخ اسمٰعیل کبروی (جس کو سلطان حسن شاہ نے ملک میں شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز کیا) نے بھی یہاں پر ایک خانقاہ قائم کی، جہاں پر داخلہ حاصل کرنے کے لئے دُور دُور سے طلباء آیا کرتے تھے۔ ہرات اور ماوراءالنہر سے بھی طلباء یہاں پر تعلیم حاصل کر نے کے لئے آتے تھے۔اسی زمانے میں علاقہ مراز (اسلام آباد) کے سیر علاقہ میں عالی شان مدرسہ قائم کیا گیا اور جس کے سربراہ مُلا غازی تھے۔

دورِسلاطین میں تعلیم کا فروغ ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا تھا اور اس کو ایک تحریک سمجھ کر تقریباً ہر صاحبِ ثروت فرد اپنا حصہ خود ادا کرتا تھا۔مدارس اور خانقاہوں میں طلباء کو مفت قیام و طعام، مفت وردی، کتابیں اور دوسری ضروریات مہیا کی جاتی تھیں۔ وسط ایشیاء اور دوسرے علاقوں سے کشمیر آئے ہوئے جلیل القدر علماء نے مذہبی فریضہ سمجھ کر تعلیم کو فروغ دینے کے لئے یہاں پر درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا اور جگہ جگہ تعلیمی مراکز قائم کئے۔اس طرح سے تعلیم ایک تحریک کی صورت میں پیش ہوئی جس سے ترغیب پا کر دوسرے صاحب ثروت لوگوں میں بھی یہ جذبہ پیدا ہوگیا اور انہوں نے بھی اس کارِثواب میں شمولیت کر کے ذاتی خرچوں سے تعلیمی مراکز قائم کئے جن سے عام لوگوں میں تعلیم کی طرف بیداری کی لہر دوڑ گئی۔

دورِسلاطین میں کشمیر میں تین قسم کے تعلیمی مراکز موجود تھے۔(۱) مکاتب۔ (۲) مساجد اور خانقاہوں سے منسلک مدارس۔(۳) مدرسہ۔ پہلے دو قسم کے تعلیمی مراکز مکتبوں اور اسکولوں میں بچوں کو پرائمری سطح کی تعلیم دی جاتی تھی۔

بچوں کو عام طور پر پانچ سال کی عمر میں مکتبہ میں داخل کیا جاتا، جہاں ان کو عربی حروفِ تہجی، الفاظ اور اُن کے استعمال کے ساتھ ساتھ چھوٹے چھوٹے جملے بھی سکھائے جاتے تھے۔تشریح الحروف اور مصادر کی کتابیں پڑھانے کے بعد اُنہیں قرآن شریف پڑھایا جاتا تھا۔ ایسے بنیادی تعلیمی مراکز کشمیر میں عام طور پر (ژاٹہ ہال) کہلاتے تھے۔ان مراکز میں بچوں کو حساب کے بُنیادی اعداد سکھائے جانے کے علاوہ سلسلہ وار طریقے پر ربط وضبط اور اخلاقیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عربی قواعد، منطق کی کتابیں، میزان اور پنج گنج پڑھائی جاتی تھیں ۔ بچوں کو یہاں عام طور پر قرآن مجید کا تیسواں پارہ حفظ کرایا جاتا تھا۔دوسرے مرحلے کے تعلیمی مراکز خانقاہوں میں بچوں کو روایتی علوم، تصوف، فلسفہ، علم الکلام، علم توحید، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور قواعد پڑھائے جاتے تھے۔ ان مضامین کے علاوہ طلباء کو تیراندازی، گھوڑسواری اور شمشیرزنی کی تربیت بھی دی جاتی تھی۔

مدرسہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے مخصوص تھا، جہاں مذہبیات پر خاص زور دیا جاتا تھا۔ ان تعلیم گاہوں میں وہی مضامین نصاب میں شامل تھے جو ہندستان، ترکستان اور ایران کے مدارس کے نصاب کا حصہ تھے۔کشمیر میں ان مدارس کا نظام جو دورِ سلاطین میں قائم ہوا، گلستان بوستان کے طرزِ تعلیم پر مبنی تھا۔ بڑے بڑے فاضل علماء ان مدارس کے ناظم مقرر کئے جاتے تھے۔تعلیمی اداروں میں تعلیم دینے والے اساتذہ کو مختلف ناموں سے پُکارا جاتا تھا، جیسے مُدّرس،

مولوی صاحب ،اُستاد اور شیخ ۔کشمیر میں عام طور پر اُستاد کے لئے آخون صاحب کی اصطلاح بھی رائج تھی۔

ان تعلیمی اداروں میں طلباء اپنے اُستاد کے سامنے ایک نصف دائرے کی شکل میں بیٹھتے تھے۔قابل اور ذہین طلباء اُستاد کے نزدیک ہی بیٹھ جاتے تھے۔ اُستاد کا سبق ختم ہونے کے بعد یہ ذہین طلباء دوسرے طالبِ علموں کو پڑھائے گئے اسباق کا اِعادہ کراتے تھے۔خانقاہ اور مدارس رہائشی تعلیمی مراکز ہوتے تھے، جہاں پر طالبِ علموں کو تمام ضروریات فراہم کی جاتی تھیں ۔ان اداروں کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے سلاطین، جاگیردار، امراء اور دوسرے صاحب ثروت اصحاب ان اداروں کو جاگیریں اور مالی امداد فراہم کرتے تھے۔ان مدارس میں جو نصاب پڑھایا جاتا تھا اُس میں فارسی زُبان ،قرآن شریف، فلسفہ، علم طبِ ،علم فقہ،علم حدیث ،علم تفسیر ،علم الکلام ،تصوف ،مجاہدہ، مشاہدہ اور تفکر کے علوم شامل تھے۔ان علوم کے لئے کتابیں بھی مخصوص تھیں، جِن کی تفصیل یوں ہے:۔

مضمون۔ نصاب

(۱) **صرف۔** میزان، صرفِ میر، فصولِ اکبری، زبدا، پنج گنج اور شافیہ۔

(۲) **نحو۔** شرحِ متاع، عمل، ہدایتِ النحو، قافیہ اور شرحِ جامی۔

(۳) **علم منطق۔** شگرا، شرفِ تہذیب، قلبِ مامیر، سلامَتِ علماء۔

(۴) **علمِ حکمت۔** شمس بازگاہ، مے بازی اور صدرا۔

(۵) **علمِ ریاضی۔** تشریح الافلاق ،رسالئہ قاش اجلا، شرح، تحریر، عقلیدا،

مقالہ،اُولا، بابِ اول۔

(٦) علم بلاغت۔ مختصرمعنی، متوّل تا معنیٰ قُتل ۔

(٧) علم فقہ۔ ہدایہ، آخرین، شرحِ واقایہ اولین۔

(٨) اصولِ فقہ۔ تودیح تلویث، نورُالانوار ۔

(٩) کلام۔ شرح عقائد ناصافی، شرحِ عقائد جلالی۔

(١٠) علم تفسیر۔ جلالین اور بعضوی۔

(١١) علم حدیث۔ کتاب المصابیح۔

اِن مضامین کے علاوہ بعدمیں اور چارمضامین نصاب میں شامل کئے گئے۔

(الف) اس کے لیے نفحاُت الیمن کی کتاب مقرر تھی۔

(ب) فرائض۔ اس کے لئے کتابِ شرفیہ پڑھائی جاتی تھی۔

(ج) مناظرہ۔ اس کے لئے کوئی کتاب مقرر نہ تھی۔

(د) اصولِ حدیث کا مضمون بھی شامل تھا۔

٦۔سرسید کی تعلیمی تحریک

سرسید احمد خان (۱۸۱۷۔۱۸۹۸) نے اُس دور میں ہوش سنبھالا جب مغل دورِ حکومت اپنے آخری مرحلے میں تھا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی گرفت مضبوط تر ہو رہی تھی۔مسلمانوں کی ہزار سالہ حکمرانی ختم ہوچکی تھی۔مسلمانوں کی سیاسی قوت کو جو دھچکا لگا، اس نے اُن کی معاشی، معاشرتی اور تہذیبی زندگی کو بُری طرح متاثر کیا۔وہ اقتصادی بدحالی اورنفسیاتی دباؤ کا شکار ہو چکے تھے۔سرسید احمد خاں نے ہندوستانی مسلمانوں میں موجود تمام معاشرتی، سماجی اور معاشی خرابیوں کا گہرائی سے مطالعہ کیا۔ان کے نزدیک مسلمانوں میں پائی جانے والی تمام پسماندگیوں اور ناگفتہ بہ حالات کی اصل جڑ، ان کی تعلیمی پس ماندگی تھی۔سرسید کا خیال تھا کہ تعلیم کے بغیر ہماری قوم نہ ہی تہذیب یافتہ ہوسکتی ہے اور نہ ہی عزت و وقار کی حامل۔۱۸۵۷ء ہی سے ان کے ذہن میں تعلیمی ضرورت کا احساس شدت اختیار کرتا گیا۔آپ نے آگے چل کر اس مقصد کے حصول کے لیے ایک باضابطہ تحریک شروع کی اور خود عملی طور پر اس جدوجہد میں شامل رہے۔سرسید احمد خاں نے ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کے لیے ایک نیا متوازن تعلیمی نظام شروع کیا۔ اس میں معیاری تعلیم کے ساتھ تربیت کا اہتمام اور کھیل کود کا انتظام بھی تھا۔آپ بنیادی تعلیم کے ساتھ اعلیٰ تعلیم کا اہتمام کرتے ہیں۔سید محمود اپنے والد سرسید احمد خاں کی نگرانی میں تیار کئے گئے رپورٹ میں لکھتے ہیں کہ یہ ادارہ ایک کالج نہیں بلکہ یونیورسٹی ہوگا۔اس ادارے کا نظم و نسق حکومت کے کنٹرول سے آزاد ہوگا۔ یہ یونیورسٹی خودکفیل ہوگی اور کوئی بیرونی امداد قبول نہیں کرے گی۔ یہ اپنے وسائل خود تلاش کرے گی۔ یونیورسٹی کے ضوابط اور تعلیمی اصولوں پر عمل کرنا لازمی ہوگا۔

قرونِ اولیٰ کے دوران مسلم دنیا خاص کر مشرقِ وسطیٰ اور وسطِ ایشیاء میں جو تعلیمی نظام رائج تھا اس میں نقلی علوم کے ساتھ عقلی علوم بھی پڑھائے جاتے تھے۔ مذہب، فلسفہ، طب اور سائنس، اس کا لازمی جُز تھا۔ اس میں عقلی اور سائنسی علوم کو خاص درجہ حاصل تھا۔ بغداد میں ''بیت الحکمت'' جیسا ادارہ قائم کیا گیا تھا، جہاں تمام علوم کے تراجم کیے جاتے رہے۔ یہ ایک سائنس اکادمی کا درجہ رکھتی تھی۔ لیکن سقوطِ بغداد کے بعد یہ نظامِ تعلیم یکسر بدل گیا۔ اس میں اب زیادہ زور تصوف، شاعری، علم البیان اور سطحی مذہبیات پر تھا۔ ایسے نظامِ تعلیم کے نتیجے میں امت پر جمود طاری ہو گیا۔ ہندوستان میں درسِ نظامی رائج تھا۔ یہ نظامِ تعلیم، آنے والی وقت کی رفتار اور تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر تھا۔

یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد ایک نیا زاویہ نظر پیدا ہو گیا تھا۔ عقلی اور سائنسی علوم کو فروغ حاصل ہوا۔ کلیسا کی تنگ نظری کے خلاف مارٹن لوتھر (Martin Luther) جیسے لوگ اٹھ کھڑے ہوئے اور آزادی سے سوچنے لگے۔ اس سے یورپی سماج میں صنعتی اور اقتصادی میدان میں کافی ترقی ہوئی۔ نشاۃ ثانیہ کے نتیجے میں سائنس، ٹیکنالوجی اور معاشیات کے میدان میں انقلاب پیدا ہوا۔ انگریزوں نے کافی ترقی کی اور وہ یورپ سے باہر اپنے پر پھیلاتے گئے۔ ہندوستان میں تجارت کی غرض سے آئی ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان پر قبضہ جما لیا اور مسلمانوں کو اقتدار سے بے دخل کر دیا۔ انگریز حکمراں، مسلمانوں کو اپنا حریف اور دشمن سمجھتے تھے، اس لیے ان کے تئیں انگریزوں کا رویہ ظالمانہ تھا۔

اِدھر دوسرے برادرانِ وطن کے رہنماؤں نے بھی کچھ الگ طرح سے سوچنا شروع کر دیا تھا۔ اس لیے انگریز اور برادرانِ وطن دونوں، مسلمانوں سے دُوری اختیار

کیے ہوئے تھے۔انگریز،مسلمانوں کے مقابلے میں برادرانِ وطن کوہی ترجیح دیتے تھے،جس کا برادرانِ وطن کو فائدہ ہوا۔ برادرانِ وطن کے مقابلے میں مسلمانوں میں تعلیمی پس ماندگی کے مسائل زیادہ ہی پیچیدہ تھے۔کیوں کہ یہ اپنی پرانی روش پرقائم تھےاور زمانے میں ہونے والی ترقی کی رفتار میں شامل ہونے کے بجائے الگ تھلک اورخوابِ غفلت میں تھے۔راجہ رام موہن رائے اورکشپ چندرسین نے ہندوؤں میں انگریزی تعلیم شروع کرنے کی تحریک پہلے ہی شروع کی تھی اور اس تحریک میں درپیش ابتدائی مشکلات کے مرحلے کو بھی طے کر چکے تھے۔

اس کے برعکس انگریزی زبان اورمغربی سائنسی علوم کےتئیں مسلمانوں کی نفرت، توہم پرستی اورتنگ نظری،سب سے بڑی رکاوٹ تھی۔وہ انگریزوں سے متنفر تھے۔انگریزی اورجدیدسائنسی علوم کو عیسائیت سےتعبیرکرتے تھے۔انھیں اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ جوقوم ان پرمسلط ہوچکی ہے، وہ جدیدعلوم سےآراستہ ہےاور اُسی کی بدولت طاقتور ہوچکی ہے۔ یہ بھی ایک وجہ تھی کہ قابض انگریز، دینِ اسلام کوبھی اپنی ریشہ دوانیوں کا نشانہ بنارہے تھے۔عیسائی مشنری کے ذریعے، اسلام کے بارے میں غلط پروپیگنڈے کررہے تھے۔لوگوں کو عیسائی بنایاجارہاتھا۔ علماءکرام انگریزی اور جدیدمغربی سائنسی علوم سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے ان کےاعتراضات کا جواب دینے سے قاصر تھے۔ انگریزی زبان سےدُوری، مسلمانوں کو انگریزوں سےمزید دُورکررہی تھی۔سرسیداحمد خاں نے انگریزی کےذریعے مسلمانوں کو جدیدسائنسی دنیاسے جوڑ دیا۔

سرسید احمد نے مسلمانوں کی جہالت دُور کرنے کے لیے رسالہ ’’تہذیب

الاخلاق' جاری کیا۔ یہ رسالہ ملت اسلامیہ ہند کی تنگ نظری کو دُور کرنے اور کشادہ ذہنی سے سوچنے پر آمادہ کرنے کے لیے اہم کام انجام دیتا رہا۔ آپ نے مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی، قدیم علوم کے زوال کے اسباب اور جدید علوم سے ان کی دُوری کی وجہ معلوم کرنے کے لیے ایک کمیٹی بنائی۔ حالات کا جائزہ لینے کے بعد سرسید نے اپنے نظریے (کہ لوگوں کو صرف اردو زبان میں ہی تعلیم دی جائے) میں تبدیلی لائی۔ اب آپ انگریزی زبان میں بھی تعلیم دینے کے حق میں تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مشرقی زبانوں میں تعلیم دینے والے روایتی مدارس طلبہ کو وقت کی ضرورتوں اور چیلنجز کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار نہیں کرتے تھے۔ جس تیز رفتاری کے ساتھ سائنسی علوم میں ترقی ہو رہی تھی، اس رفتار سے تراجم نہیں ہو رہے تھے۔ انگریزی میں سامنے آنے والے علوم کا براہِ راست مطالعہ کرنا زیادہ موزوں اور مفید تھا۔ انگریزوں کے ایوانوں میں پہنچنے والے عوامی نمائندے، انگریزی زبان سے نابلد ہونے کی وجہ سے وہ عوام کی ترجمانی نہیں کر پاتے تھے۔ اس لیے سرسید احمد نے مسلمانوں کو مناسب و معقول تعلیم دینے کا فیصلہ کیا۔ ۱۸۷۲ء میں کمیٹی کی طرف سے تفصیلی رپورٹ جاری کی گئی، جس میں یہ تجویز پیش کی گئی کہ اگر مسلمان اپنے قدیم علوم کو محفوظ رکھنے کے علاوہ جدید علوم بھی سیکھنا چاہتے ہیں، تو وہ لازمی طور پر اپنی تعلیم کا خود انتظام کریں۔ اس میں مسلمانوں کے لیے طرزِ تعلیم اور ایک کالج قائم کرنے کے لیے خاکہ بھی پیش کیا گیا۔ کالج قائم کرنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ ادارہ قدیم و جدید خیالات اور مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل کا کام انجام دے۔ اسی لیے اس میں مذہبی و مشرقی علوم کے ساتھ مغربی اور سائنسی علوم پڑھانے پر زور دیا گیا۔

بقول گب ''یہ ادارہ مسلمانوں میں پہلی جدید تنظیم ہے''۔

سر سید، سالار جنگ کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں کہ ''کمیٹی کی کوشش رہے گی کہ آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں کی طرح ، مدرسۃ العلوم کے طلبہ کا معیار بھی اعلیٰ ہو۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ انگلستان کی جامعات میں عیسائی عقائد کی تعلیم دی جائے گی۔ آپ فرماتے تھے کہ اس ادارے سے فارغ ہونے والے طلبہ کے دائیں ہاتھ میں قرآن، بائیں ہاتھ میں سائنس اور فلسفہ اور سر پر لا الہٰ الا اللہ کا تاج ہوگا''۔

آپ کے پیش کیے گئے نظامِ تعلیم کے نصاب میں اردو، انگریزی، سائنس، فلسفہ، ریاضی، تاریخ اور دینیات کے مضامین خصوصی اہمیت رکھتے تھے۔ مسلم دورِ حکومت کے زمانے میں ہماری زبان کی بنیاد عربی اور فارسی پر تھی۔ لیکن مسلم حکومت کے زوال کے ساتھ ہی یہاں ہماری ان دونوں بنیادی تہذیبی زبانوں یعنی عربی اور فارسی کا بھی زوال ہوا۔ عوام ان دونوں زبانوں سے دور ہوتے گئے۔ اس وقت کی مسلم دنیا میں عربی، فارسی اور ترکی زبانیں عام بول چال یعنی Linguafranca کی حیثیت رکھتی تھیں۔ اقتدار کے خاتمے کے ساتھ ہی یہ Linguafranca ختم ہوگیا۔ سر سید نے Linguafranca کے لیے اردو زبان کو مزید فروغ دیا۔ اس وقت کی اردو زبان فارسی آمیز تھی۔ سر سید نے اسے آسان اور سائنسی زبان بنایا، تاکہ علوم کی ترسیل و تفہیم میں آسانی ہو۔ آپ نے اردو میں نثر کا آغاز کیا۔ مختلف موضوعات پر کتابیں اور مضامین لکھے اور لکھوائے۔ دبستان اردو کے تحت اردو ناقدین، محققین اور مصنّفین کی جماعت تیار کی۔ اردو زبان کو عوامی جذبات کے اظہار کا موثر ترین ذریعہ بنایا۔

آپ نے تعلیمی نظام میں تبدیلی لانے اور اسے زمانے کے جدید تقاضوں کے مطابق ڈالنے کے لیے مختلف ادارے قائم کیے۔ سائنٹفک سوسائٹی کا قیام عمل میں آیا جو سائنسی علوم کے فروغ کے لیے کام کرتی رہی۔ اس میں سائنسی موضوعات پر مذاکرے، مشاہدے، تجربے اور ترجمے ہوتے رہے۔ اس میں فلسفہ، تاریخ، زراعت، ریاضی اور دوسرے نیچرل سائنسی علوم پر مبنی انگریزی تصانیف کے ترجمے کیے گئے۔ اس سوسائٹی کے لیے سائنسی علوم کے انگریز ماہرین کی خدمات بھی حاصل کی گئیں، جن میں ڈیوک آف آرگل، میکلوڈ اور مسٹر ڈریمنڈ قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر کلکلی بھی فزکس کے مختلف موضوعات پر تقریریں کرتے تھے۔ ۱۸۶۶ء میں سوسائٹی کی طرف سے ہفتہ وار اخبار ''علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ'' شائع کیا گیا جو بعد میں سہ روزہ ہوگیا۔ اینگلو اورینٹل کالج میں کیمسٹری اور فزکس کے شعبے قائم کیے گئے اور سائنسی لیبارٹریز وجود میں آئیں، جہاں سائنس کی باضابطہ تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ فلسفہ اور دینیات کے الگ الگ شعبے کی تاسیس عمل میں آئی، تاکہ مذہبی تعلیم دینے کے ساتھ اس کی نئی تشریح کی جائے اور اجتہاد سے کام لیا جائے۔

۱۸۸۸ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا سنگ بنیاد رکھا گیا، جو مسلمانوں کے تعلیمی مسائل پر غور وفکر کر کے ان کا حل تلاش کرتی تھی اور لوگوں کو تعلیمی سرگرمیوں کے لیے تیار کرتی تھی۔ سرسید کی زندگی کے دوران ہی اس ادارے کو کافی اہمیت وشہرت حاصل ہوئی، جو یقیناً ملی تعلیمی امور کے لیے شہ رگ کا درجہ رکھتا ہے۔

اس نئے تعلیمی نظام کے کئی بنیادی مقاصد تھے۔ مسلمانوں کو افلاس، توہم پرستی،

معاشی بدحالی،معاشرتی برائیوں اور جہالت سے نجات دلانا تھا۔ انہیں ترقی یافتہ قوموں کے برابر لانا اور ترقی کی راہ پر گامزن کرنا تھا۔ انگریزوں کو اپنا دشمن سمجھنے کے بجائے، ان کے قریب آنا، جدید علوم سے استفادہ کرنا اور لوگوں میں سائنسی مزاج پیدا کرنا۔ اسلامی تعلیمات کا صحیح فہم پیدا کرنا، غلط تصورات سے نجات دلانا اور عقل ودانش سے کام لینا۔ اردو زبان کو سہل اور ذریعہ تعلیم بنانا اور ادب کو فروغ دینا مقصود تھا۔آپ نظامِ تعلیم کو تفکر وتدبر اور تحقیق وتنقید کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے اور اسے عملی زندگی سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔آپ سائنسی علوم سے، مذہب اور کائنات کو سمجھنے میں بھی مدد لیتے ہیں اوراسی پسِ منظر میں آپ نے Work of God and Word of God کے نقطۂ نظر پر عمل کیا۔آپ نے دینی علوم اور جدید سائنسی علوم پر مبنی ایک متوازن تعلیمی نظام کا نہ صرف خاکہ پیش کیا بلکہ مدرسۃ العلوم اس کا تشکیلی نمونہ بھی ہے۔جس کے دُوررس اور مثبت نتائج سامنے آتے رہے۔آگے چل کر یہ ادارہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے نام سے معروف ومشہور ہوا۔

ملت اسلامیہ ہند میں آپ یہ احساس بیدار کرنا چاہتے تھے کہ تعلیم ہماری بنیادی ضرورت ہے، اسی کو ترجیح دی جائے۔دوسرے رسوم اورنمود ونمائش کو ہوا دینا نقصان دہ ہے۔خوداس کی مثال پیش کرتے ہوئے آپ نے اپنے فرزند سید محمود کے ولیمے اور اپنے پوتے راس مسعود کی رسم بسم اللہ پر خرچ کرنے کے بجائے رقم کو مدرسۃ العلوم پر خرچ کیا۔

آپ نے جس جدید نظام تعلیم کے نظریے کو عملی طور پر پیش کیا، وہ کسی جذباتی

فیصلے یا وقتی مصلحت کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ آپ کے ملی احساس، دردِدل، اخلاص نیت، دُوراندیشی، حکمتِ عملی، غوروفکراور مستقل مزاجی کا ماحصل تھا۔آپ نے اس نظام تعلیم کی ضرورت کا احساس دلانے اورعوام الناس کو اس تحریک میں شامل کرنے کے لیے سماج کے افرادکو ان کی صلاحیتوں کے مطابق کام تفویض کرکے اس تحریک کا حصہ بنایا۔ ۱۸۷۵ءمیں اینگلو اورینٹل کالج کی سنگ بنیادرکھنے کے موقعے پرسرسیداحمد اپنے خطبۂ استقبالیہ میں کہتے ہیں کہ اس ادارے کی انفرادیت یہ ہے کہ یہ امراء کے بجائے عام لوگوں کی کوششوں سے وجود میں آرہاہے۔ اس کی بنیادتعصب کے بغیراور ترقی کے اصول پرہے۔

☆☆☆

۷۔ غیر متوازن نظام تعلیم

تعلیم کسی ملک یا قوم کے نظریہ حیات یا تہذیب وثقافت کی آئینہ دار بھی ہے اور اُن اقدار کی بقاء کی ضامن بھی جو اُس کی سماجی اور اجتماعی زندگی میں پیوست ہوتی ہیں۔ اسلام کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد ذات کی تکمیل، اعلی انسانی اوصاف کا حصول اور پوشیدہ صلاحیتوں کو جلا بخشنا ہے۔ اور اُن چیزوں کے ذریعے فرد کو ملک وملت بلکہ پوری اِنسانیت کی حقیقی خدمت کے لئے تیار کرنا ہے۔ لیکن موجودہ تعلیمی نظام کا جائزہ لینے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ مسلم طلباء جس تعلیمی نظام میں پروان چڑھ رہے ہیں وہ نہ صرف ناقص ہے بلکہ عملی طور پر دو متضاد اکائیوں میں بٹا ہوا ہے۔ ان میں ایک اِکائی اُن دینی مدارس کی ہے جن میں صرف دینی علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اور دوسری اکائی وہ سکول، کالج اور جامعات ہیں جن میں صرف جدید تعلیم دی جاتی ہے۔

دینی مدارس میں داخل ہونے والے طلباء کی اکثریت ایسے بچوں پر مشتمل ہوتی ہے جو غربت اور وسائل کی کمی کی وجہ سے جدید تعلیم حاصِل نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن جس حسن وخوبی کے ساتھ یہ ادارے ان طلباء کو دینی علوم میں ماہر بناتے ہیں، وہ قابلِ ستائش ہے۔ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی نے انسانی زندگی کے ہر پہلو کو متاثر کیا ہے۔ اس لئے جدید انسان کو زندگی کے ہر قدم پر اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

چونکہ ان دینی مدارس میں جدید سائنسی علوم کی تعلیم نہیں دی جاتی ہے، اس لئے ان سے فارغ ہونے والے طلباء کو عملی زندگی میں دوسروں کے مقابلے میں روزگار حاصل ہونے کے مواقع کم میسر ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے کچھ لوگ مساجد میں امامت کے فرائض انجام دینے پر مامور کئے جاتے ہیں، لیکن اُن کی زندگی بھی زبردست مالی مشکلات سے دوچار رہتی ہے۔ کیونکہ ہماری قوم اتنی بیدار نہیں کہ وہ اِن دینی علماء کی اہمیت کو محسوس کرے اور اُن کے اخراجات کو پورا کرنے کا بار اُٹھائے۔ قلتِ روزگار کی وجہ سے یہ دینی علماء احساسِ کمتری کے شکار ہو جاتے ہیں، جس سے ان کا عزتِ نفس بھی پامال ہو جاتا ہے۔ ان کا یہ حال زار دیکھ کر عام لوگوں میں دو طرح کے غلط تاثرات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جدید علوم کے ساتھ اسلام کا دُور کا بھی واسطہ نہیں یا ایسے علوم کی طرف راغب ہونے سے دینی علوم مُتاثر ہوں گے۔ دوسرا یہ کہ دینی علوم کی طرف راغب ہونا غربت اور معاشی بدحالی کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔

چودھویں اور پندرھویں صدی میں جب یورپ میں ذہنی بیداری کا آغاز ہوا اور مشرق کی راہ سے سائنس اور فلسفہ مغرب پہنچے، تو شروع ہی سے ان کا استعمال مادی زندگی کو بہتر بنانے کیلئے کیا جانے لگا۔ امریکہ کی جنگِ آزادی، انگلینڈ کا صنعتی انقلاب اور فرانس کا سیاسی انقلاب جو اسی ذہنی بیداری کا نتیجہ تھے، مادی زندگی کو بہتر بنانے کا بھی ذریعہ بنے۔ اَٹھارہویں صدی عیسوی سے یورپ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جسے ہم عقلیت پسندی کہتے ہیں۔ پچھلے ڈھائی

سو برس میں سائنس کی روز اَفزوں ترقی حقیقتاً مغرب میں مادی زندگی کی ترقی کی کہانی ہے۔ بڑھتی ہوئی مادیت کے اثر سے مشرق بھی محفوظ نہ رہ سکا اور اس مادیت کے زیرِ اَثر تعلیم کا مقصد بھی اِفادیت قرار پایا اور توجہ شخصیت کی تعمیر سے ہٹ کر ذہنی طاقتوں کو مظبوط بنانے اور کتابی علم حاصل کرنے کی طرف مبذول ہوگئی۔ اس یک طرفہ توجہ کا نتیجہ یہ تو ضرور ہوا کہ مضبوط دماغ تیار ہونے لگے ،جنھوں نے انسان کو اپنے گرد وپیش کی دنیا کو مسخر کرنے کے قابل تو بنا دیا لیکن اس کی شخصیت کے اُن پہلووں کو جو زندگی کو معانی ومفاہیم اور اعلیٰ اَقدار وآداب سے ہمکنار کرتے ہیں،یکسرنظرانداز کرکے حیوان سے بھی بدتر بنا دیا۔

لاڈ میکالے کے لائے ہوئے نظامِ تعلیم کا مقصد ہی چونکہ سرکاری ملازمت پیدا کرنا تھا، اس لئے اس نظام کے اثر سے یہ بات ہمارے طلباء کے رگ وپے میں سرایت کر چکی ہے کہ پڑھنے لکھنے کا مقصد اچھی ملازمتوں کے حصول اورذریعہ معاش پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے حصولِ تعلیم کے بارے میں ہمارے طلباء کی تمام کاوشیں اسی مقصد کے گرد گھومتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے نظام تعلیم سے نہ تو اجتماعی سطح پر کوئی فائدہ ہوگا اور نہ ہی قوم روزی روٹی کی محدود سوچ کی سطح سے اوپر اُٹھ سکتی ہے۔ اب عام والدین کی سوچ یہی ہوگئی ہے۔ طلباء سائنس کے مضامین صرف اس غرض سے لیتے ہیں کہ اُنہیں روزگار ملے۔ اِسطرح سے تعلیم کو صرف حصولِ غذا تک محدود کرنے سے تعلیم کے اعلٰی اور صالح مقاصِد کی بیخ کنی ہوتی ہے۔ ہم مغرب کے ذریعے رائج کئے گئے اسی نظامِ تعلیم کو

جوں کا توں آگے بڑھاتے رہے، جس کی وجہ سے ان تعلیمی اداروں سے فارغ ہونے والے طلباء کی علمی اور نظریاتی بالیدگی بُری طرح مُتاثر ہو کررہ جاتی ہے۔اس کے برعکس اسلام کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد انسان کی شخصیت اور سیرت و کردار کی تعمیر کرنا ہے۔لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام حصولِ روزگار کے خلاف ہے بلکہ یہ حلال روزی کی تلاش کو ایک فریضہ قرار دیتا ہے۔حضرتِ کعب بنِ عجزہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے پاس سے ایک شخص گزرا۔آپ ﷺ کے اصحابؓ نے اُس کی محنت، چوکسی اور سرگرمی کو دیکھا تو اُنہوں نے کہا یارسول اللہ ﷺ کاش اس آدمی کی محنت اور سرگرمی اللہ کے راستے میں ہوتی۔آپ ﷺ نے فرمایا

> اگر وہ اپنے چھوٹے بچوں کے لئے دوڑ دھوپ کررہا ہے تو وہ اللہ کے راستے میں ہی ہے۔اوراگر اپنے ماں باپ کے لئے دوڑ دھوپ کررہا ہو تو بھی وہ اللہ کے راستے میں ہے۔اوراگر وہ اپنی عزت اور روزی کے لئے محنت کررہا ہے تو بھی وہ اللہ کے راستے میں ہے۔اس کے برخلاف اگر اُس کی دوڑ دھوپ دکھاوے اور فخر و بڑائی کیلئے ہو، تو پھر وہ شیطان کے راستے میں ہے۔

(النزری۔بحوالہ طبرانی)

شریعت کی رُو سے تعلیم حاصل کرنے سے مُراد صرف دینی تعلیم ہی نہیں، بلکہ اُمتِ مسلمہ پر لازم ہے کہ وہ دینی علوم کے علاوہ وہ تمام علوم حاصل کریں جن

سے دین اور عالمِ انسانیت کو فائدہ پہنچ سکے۔ دراصل علوم کی تقسیم ہی بے معنی ہے۔اسلام علوم کے تقسیم کے حق میں نہیں۔اس کے نزدیک علمِ نافع اورعلمِ غیر نافع کا تصور ضرور ہے۔جنگِ بدر کے دوران دشمن کے جولوگ مسلمانوں کی قید میں آ گئے ،اُن کو صرف اس عمل کے عوض رہا کر دیا گیا کہ اُنہوں نے مسلم بچوں کو وہ علوم سکھائے جو وہ جانتے تھے۔ظاہر ہے کہ وہ لوگ نہ تو قرآن وحدیث سے واقف تھے اور نہ ہی دوسرے اسلامی علوم کے ماہر تھے۔وہ تو صرف دُنیاوی علوم سے باخبر تھے جو اُنہوں نے مسلمانوں کو سکھائے۔اس سے ظاہر ہے کہ اسلام کے نزدیک ہرطرح کے علوم کی کِس قدر اہمیت ہے۔

اسلام ایک مکمل نظامِ حیات ہے اور یہ حکومت و سیاست سے لے کر تجارت ومعیشت تک زندگی کے ہر شعبے کے لئے اپنی مخصوص تعلیمات اور ہدایات رکھتا ہے۔لہٰذا جس وقت دنیا میں یہ دین عملاً نافذ تھا اُس وقت نظامِ تعلیم کا حال بھی یہ تھا کہ اسلام کی تعلیم صرف اسلامیات کے مضمون کی حد تک محدود نہ تھی بلکہ ہر علم وفن کی تعلیم میں اسلام رچا بسا نظر آتا تھا۔فلسفہ،منطِق ،سائنس ،ریاضی ، طب ،صنعت وحرفت غرض ہر علم وفن کے رگ وریشہ میں طلباء کو مفکرینِ اسلام کے افکار یا کم ازکم اسلامی طرزِفکر سمایا ہوا ملتا تھا۔اس کا نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ اگر ایک طالبِ علم ،علم وفن کے کسی بھی شعبے کو اپنی زندگی کا محور بناتا، وہ ذہنی اور عملی طور پر سچا اور پکا مسلمان ہوتا تھا۔اُس کے دل ودماغ میں اسلام کے مقابلے میں دوسرے افکار سے مرعوبیت پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھی ۔ یہ نظامِ تعلیم اُس میں اتنی

صلاحیت پیدا کرتا تھا کہ وہ ہر نئی تحقیق اور نئے فلسفے سے اس کے صالح اِجزاء کو اپنائے اور غیر صالح کو چھوڑ دے۔

کالجز اور جامعات میں آج کل جو فلسفے پڑھائے جاتے ہیں اُن میں یونانی یا نو افلاطونی فلسفے کے بعد طالب علم سیدھا یورپ کے نشاۃِ ثانیہ کے بعد کے فلسفے پر پہنچ جاتا ہے اور اِس کے ذہن پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ نو افلاطونی فلسفہ سے لیکر ڈیکارٹ تک کا پورا زمانہ فکر اور فلسفے میں جمود کا زمانہ ہے۔ حالانکہ یہ زمانہ صرف غیر مسلم یورپ کے لئے ہی تاریک دور تھا۔ دورِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے آدھی سے زائد دنیا میں علم وفن کے چراغ روشن کئے ہوئے تھے۔ خود یورپ کا خطئہ اندلس اُن کی روشنی سے جگمگا رہا تھا۔ مُسلمانوں نے فِکر و فلسفہ کے میدان میں جو نئی راہیں کھولیں ہیں اُن کا موجودہ نظامِ تعلیم میں کوئی ذکر نہیں۔

فارغ ہونے والے دونوں طرح کے یہ طلباء اپنی یک طرفہ علمی اِستطاعت کی وجہ سے سائنسی دُنیا میں پیش آنے والے چلینجوں کا مقابلہ کرنے مین کوتاہی محسوس کر رہے ہیں۔ دینی مدارِس سے فارغ ہونے والے لوگ اسلام کی ہدایت سے واقف تو ہیں، لیکن وہ جدید سائنس کے تکنیکی رموز و اَسرار سے لاعلمی کے شکار ہیں۔ جدید تعلیم یافتہ کی اگر چہ تکنیکی رموز پر دست رس ہے لیکن وہ اسلام کے رہنما اصولوں سے نابلد ہونے کی وجہ سے جدید علوم کے مضر اثرات سے محفوظ نہیں۔ یہ اسی نظامِ تعلیم کا نتیجہ ہے کہ ہماری نئی نسل اپنی تاریخ سے نابلد، دین سے بے خبر اور اَخلاق سے عاری ہے۔ مادہ پرستی، خودغرضی اور

سنگ دلی ان کا شیوہ ہے۔اُمتِ مُسلمہ میں بھی یک طرفہ دینی علوم یا سائنسی علوم حاصِل کرنے والے دومتضاد قسم کے لوگ سامنے آتے ہیں، جن کی منزلیں فکری اعتبار سے الگ الگ ہیں۔اس طرح سے روز بروز اسلام پسندوں کی تعداد گھٹ رہی ہے اور دین بیزار لوگوں کی تعداد بڑھتی جارہی ہے۔ملتِ اسلامیہ کی قوّت منقسم ہوکر غیر ہم آہنگی کی نذر ہو جاتی ہے۔ ہمارے دینی علماء معاشرے سے بد دیانتی، رشوت خوری، فریب کاری اور فرض ناشناسی جیسی بُرائیوں کو دور کرنے اور معاشرے کی اصلاح کرنے کے لئے انتھک کوششیں کررہے ہیں، لیکن اُن کا کوئی موثر نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔کیونکہ ہمارا جدید تعلیمی نظام اخلاقیات سے عاری ہے اور یہ انسان کو مادی نفع نقصان کی سطح سے اوپر آنے نہیں دیتا، جس سے دینی علماء کا کام بھی مشکل سے مشکل تر ہوتا جارہا ہے۔

ظاہر ہے کہ ہمارے سماج میں رائج دونوں طرح کے تعلیمی اِداروں میں رائج نِظامِ تعلیم غیرمتوازن ہے اور یہ اسلام اور جدید زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ضرورت اس بات کی ہے کہ دینی مدارس میں جدید سائنسی علوم اور جدید تعلیمی اداروں میں دینی علوم کو شامِل نصاب کیا جائے۔نظامِ تعلیم کو ایسا متوازِن بنایا جائے جس سے طلباء تشریعی علوم کے ساتھ ساتھ تکوینی علوم میں بھی اعلیٰ معیار تک پہنچیں اور اُن کے دینی شعور اور عصری آگہی کو جِلا ملے۔ بقولِ اِقبال جس سے مکتب کی کرامت اور فیضانِ نظر باہم پیوست ہو کر دورِ حاضر کے آزروں کو اسمٰعیل کی طرح آدابِ فرزندی سے روشناس کرے۔

٨۔ہی مال ناگرائے لوک کہانی:

ایک نفسیاتی مطالعہ

مشہور ہے کہ کشمیر میں شوپیان کے بلہ پورہ علاقے میں راجا وَلویر رہتا تھا۔ سدارام اسی علاقے کا ایک باشندہ تھا، جو اپنی بیوی کی ستمگری سے تنگ آ چکا تھا۔ایک روز سدارام آٹا لانے کے لیے بازار کی طرف نکل پڑا۔آدھا سفر طے کرنے کے بعد وہ ایک پانی کے چشمے کے پاس پہنچ گیا۔ یہ چشمہ آج بھی ناگرائے کے نام سے مشہور ہے۔ یہ گرمی کا موسم تھا۔سدارام نے اپنا تھیلہ درخت کی شاخ پر لٹکا دیا اوراس کی چھاؤں میں آرام کرنے لگا۔ اِس پر نیند طاری ہوگئی۔ اِسی دوران ایک سانپ نمودار ہوا اورسدارام کے تھیلے میں گُھس گیا۔ کچھ دیر بعد سدارام جاگ گیا، وہ تھیلے میں سانپ دیکھ کر گھبرایا۔مگر جلد ہی اس کو خیال آیا کہ وہ تھیلے میں گھسے سانپ کو گھر پہنچا کر اپنی بیوی کے حوالے کردے گا تا کہ یہ اُسے ڈنس لے۔اس طرح وہ اپنی بدخُلق بیوی سے چھٹکارا پائے گا۔سدارام گھر پہنچا اور دروازے پر ہی تھیلا اپنی بیوی کے ہاتھ میں تھما دیا۔خود گھر سے باہراس انتظار میں رہا کہ چند لمحوں میں یہ خبر آئے گی کہ اُس کی بیوی کو سانپ نے ڈنس لیا اور وہ مرگئی۔ کچھ دیر بعد اندر سے بیوی نے مسکراتے ہوئے آواز دی کہ یہ نرالا تحفہ آپ کہاں سے لائے ہو؟ سدارام گھر کے اندر داخل ہوا اوراپنے سامنے ایک خوبصورت شہزادہ دیکھ کر دنگ رہ گیا۔ اُس شہزادے نے کہا کہ ”میں پاتال کا شہزادہ ناگرائے ہوں۔میں اپنی بیوی گُلرنگ پری کی کج مزاجی سے تنگ آ چکا ہوں۔سدارام اوراُس کی بیوی بہت خوش ہوئے اور اسے

اَولاد کی طرح پالتے پوستے رہے۔

ایک دن ناگرائے سیر کرنے کے لیے نکل گیا۔ وہ ٹہلتے ہوئے راجا وَلویر کے شاہی باغ کے پاس پہنچ گیا۔ یہ دیکھ کر اس کا دل باغ باغ ہوا اور وہ شاہی باغ کے اندر داخل ہوا۔ وہاں راجا ولویر کی شہزادی ہیمال سے اُس کی ملاقات ہوئی۔ دونوں جلد ہی ایک دوسرے کی محبت میں گرفتار ہو گئے۔ ہیمال نے ناگرائے سے شادی کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ راجا ولویر اپنی شہزادی ہیمال کی شادی ناگرائے سے کرنے پر راضی نہ تھا۔ مگر ہیمال کے اصرار کی وجہ سے راجا ولویر نے فیصلہ کیا کہ ہیمال جس لڑکے کو گلدستہ پیش کرے، اُسی سے اُس کی شادی ہوگی۔ ہیمال نے ناگرائے کو گلدستہ پیش کر کے اپنی پسند کا اظہار کیا۔ اس طرح ہیمال کی شادی ناگرائے سے کی گئی۔

اَیک دفعہ ناگرائے شکار کھیلنے گیا۔ اِدھر ہیمال کے گھر کے پاس سے ایک کمہارن گزری، جو مٹی کے برتن بیچ رہی تھی۔ ہیمال نے کمہارن کو بُلایا اور اُس سے ناگرائے کے لیے نیا کاسہ (پیالہ) خرید لیا۔ اصل میں یہ کمہارن، ناگرائے کی پرانی بیوی گُلر نگ پری کی طرف سے پاتال سے بھیجی گئی تھی۔ اس کا واحد مقصد ہیمال اور ناگرائے کے درمیان غلط فہمی پیدا کرنا تھا۔ کمہارن نے ہیمال سے کہا کہ وہ ناگرائے کو اچھی طرح جانتی ہے۔ وہ ناگرائے اصل میں واتل (چھوٹی ذات کا) ہے۔ اپنی پہلی بیوی اور بچوں کو چھوڑ کر آیا ہے۔ وہ پھر دغا بازی کرے گا اور تمہیں بھی چھوڑ کر جائے گا۔ آپ اگر اُسے اُس کی ذات کے بارے میں پوچھوگی تو وہ بتانے سے کترائے گا۔

وہ کمہارن چلی گئی۔ کچھ مدت بعد ایک آدمی ہیمال کے گھر کے دروازے پر آ کر

چلاتا رہا، او واتل ناگرائے، او واتل ناگرائے، ذرا باہر آجاؤ۔ہیمال نے کھڑکی سے جھانک کر کہا، ذرا سلیقے سے بات کرو۔وہ گھر میں نہیں ہیں۔اس آدمی نے جواب دیا کہ واتل ناگرائے سے کہنا کہ مرمت کے لیے دی گئی جوتیوں میں سے آپ نے صرف ایک جوتی تیار کی ہے۔دوسری بھی تیار کرنا، میں کل آ کر لے جاؤں گا۔

ہیمال تذبذب میں پڑ گئی۔ ناگرائے گھر آیا۔ہیمال نے مٹی کے نئے کاسہ میں اُسے پانی پلایا۔ناگرائے نے کہا کہ اس کاسہ (پیالے) سے پاتال کی بُو آتی ہے۔کیا یہاں کوئی آیا تھا؟ ہیمال نے کہا ہاں، ایک آدمی آیا تھا۔اُس نے دروازے پر آ کر چلایا اور کہا کہ ''واتلنا گرائے سے کہنا کہ مرمت کے لیے دی گئی جوتیوں میں سے آپ نے صرف ایک جوتی تیار کی ہے۔دوسری بھی تیار کرنا''۔ہیمال نے ناگرائے سے پوچھا، کیا آپ واقعی واتل ہیں؟ آپ مجھے اپنی اصل برادری کے متعلق بتائیں۔ناگرائے نے اُسے سمجھانے کی کافی کوشش کی کہ وہ دشمنوں کی باتوں میں نہ آئے۔مگر ہیمال اپنی ضد پر قائم رہی کہ ناگرائے اپنی ذات کے بارے میں بتائیں۔ناگرائے نے دودھ سے بھرا برتن منگوایا اور اپنی ذات کا اظہار کرنے کے لیے اِس برتن کے اندر کود گیا۔آہستہ آہستہ وہ دودھ سے بھرے برتن میں نیچے ڈوبتا گیا۔مگر ہیمال اپنے مطالبے پر بدستور قائم رہی۔ناگرائے دودھ سے بھرے برتن میں پوری طرح ڈوب گیا اور اب صرف چوٹی نظر آتی تھی۔ہیمال نے اُس کی چوٹی پکڑ لی۔چوٹی اس کے ہاتھ میں آ گئی لیکن ناگرائے غائب ہو گیا۔

عرصۂ دراز کے بعد وہاں سے ایک قلندر گزرا۔ہیمال نے اُسے اپنی پوری روداد سنائی۔قلندر نے بتایا کہ ناگرائے اسے کل ہی ایک چشمے کے پاس نظر آیا۔ہیمال نے

بہت آہ وزاری کی اور اسے وہاں پہنچانے کی درخواست کی۔ ہیمال کی عاجزی کی وجہ سے قلندر نے اسے چشمے تک پہنچایا، جہاں ناگرائے کے ساتھ دوبارہ اس کی ملاقات ہوگئی۔ ناگرائے نے ہیمال پر دم کرکے اسے موتی دانہ بنایا اور اپنے ساتھ لیکر پاتال پہنچایا۔ ناگرائے کی پرانی بیوی گلرنگ پری کہتی ہے کہ اُسے آدم کی بُو آرہی ہے۔ ناگرائے نے کہا کہ میں آپ کے لیے دائی لایا ہوں۔اس نے موتی دانہ پر دوبارہ دم کرکے ہیمال کو اِنسان کی شکل میں پیش کیا۔

گلرنگ پری کا معمول تھا کہ وہ چاول پکاتے وقت اُس کے اُبلے پانی کو الگ کرکے ٹھنڈا ہونے کے لیے رکھ دیتی تھی۔اُبلے چاول کا پانی ٹھنڈا ہونے کے بعد وہ برتن بجا کر، سانپ کے بچوں کو آنے کے لیے اِشارہ کرتی تھی۔آواز سُنتے ہی سانپ کے بچے آکر چاول کا پانی پی جاتے تھے۔ایک روز ہیمال سے کہا گیا کہ آج آپ ہی چاول پکائیں۔اُس نے چولھے پر چاول پکانے شروع کیئے۔چاول کے اُبلتے پانی کو نکال کر الگ برتن میں رکھا۔ہیمال نے فراک پہن رکھی تھی۔اِس میں لگی ہوئی چاندی کا دامن اچانک برتن سے ٹکرا گیا۔یہ آواز سُن کر سانپ کے بچے دوڑکر آئےاور آناًفاناً چاول کا اُبلتا ہوا گرم پانی پی گئے،جس سے وہ جھلس گئے۔ناگرائے نے ہیمال کو پریوں کے غضب سے محفوظ رکھنے کے لیے اُسے بلہ پورہ کے جنگل میں پہنچادیا۔ اس کو پالنے میں رکھ کر دیوداروں کے درمیان لٹکادیا۔اس کے علاوہ شیروں کی شکل میں دو جنات کو ہیمال کی نگرانی پر مامور کردیا۔

کچھ مدت کے بعد وہاں سے ایک سوداگر گزرا۔اُس نے دیوداروں کے

درمیان لٹکے ہوئے پالنے کو اُتار دیا۔ وہ ہیمال کو دیکھ کر بہت خوش ہوا۔ ہیمال کی پوری کہانی سُنی۔ سوداگر نے اُسے شادی کا پیغام دیا۔ ہیمال نے شادی کرنے سے انکار کیا۔ اُس نے کہا کہ وہ کم از کم بارہ مہینوں تک ناگرائے کا انتظار کرتی رہے گی۔ گر وہ نہ آیا، تو اُس صورت میں وہ سوداگر سے شادی کرے گی۔ بارہ مہینے مکمل ہونے والے ہی تھے کہ اچانک ناگرائے آ پڑا۔ اس وقت ہیمال سوئی ہوئی تھی۔ ناگرائے نے سانپ کی صورت اختیار کی اور ہیمال کے کمر کے گرد لپٹ گیا۔ سوداگر وعدے کے مطابق دوبارہ حاضر ہوا۔ وہ ہیمال کے گرد سانپ دیکھ کر بہت پریشان ہوا۔ اُس نے سانپ کو مار ڈالا۔ ہیمال جب نیند سے بیدار ہوئی تو مردہ سانپ کو دیکھ کر سمجھ گئی کہ ناگرائے مر چکا ہے۔ وہ زاروقطار رونے پیٹنے لگی۔ ہیمال مردہ سانپ لیکر شمشان گھاٹ پہنچ گئی جہاں وہ سانپ کے ساتھ خود بھی نذرِ آتش ہوگئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں پر پانی کا چشمہ اُبل پڑا جو 'ہیمال ناگ' کے نام سے معروف ہوا۔

کشمیر کی یہ مشہور لوک کہانی ''ہیمال ناگ رائے'' ناگ قبیلے سے منسوب ہے۔ یہ لوک کہانی قدیم زمانے سے سینہ بہ سینہ اور نسل در نسل منتقل ہوتی رہی۔ یہ کشمیری سماج اور معاشرتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتی ہے۔ اس میں ہماری تاریخ کے نقش بھی اُبھرتے ہیں۔ مورخ پیر حسن کھویہامی لکھتے ہیں کہ ناگرائے کا تعلق جنات سے یا پانڈو سے تھا۔ محمد الدین فوق کا کہنا ہے کہ ناگرائے ایک شہزادہ تھا۔ کچھ تاریخ دان، سانپ اور ناگرائے کو قدیم کشمیری باشندوں یعنی ناگ اور پشاچ سے جوڑ کر دیکھتے ہیں۔ یہ

دونوں قومیں آریوں کے آنے سے پہلے کشمیر میں رہتی تھیں۔ کشمیر کی ابتدائی انسانی بودو باش پہاڑوں کی اونچائیوں، گھنے جنگلوں اور جنوبی کشمیر کے بالائی علاقوں میں پنپتی نظر آتی ہے۔ کشپ ریشی کے ذریعے کشمیر کے شمال مغربی علاقے میں پانی کی نکاسی کا انتظام کر کے ستی سر کو خشک کرنے کا عمل بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ناگرائے کا تعلق بھی جنوبی کشمیر کے علاقے سے تھا۔ چھٹی اور ساتویں صدی میں لکھا ہوا نیل مت پوران کشمیر کا سب سے پرانا ثقافتی اور تہذیبی دستاویز ہے۔ حالانکہ بہلر صاحب کے نزدیک اس کتاب میں تحریف بھی ہوئی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کشمیر میں بُدھ مت آخری سانس لے رہا تھا۔ نیل مت پوران کے مطابق 'ناگ' کشمیر کے قدیم باشندے ہیں۔ یہ سانپوں کی ذات تھی جو ضرورت پڑنے پر انسانی شکل میں نمودار ہوکر انسانی زبان بھی بولتے تھے۔ ستی سر خشک ہونے کے پہلے سے وہ یہاں آباد تھے۔ نیل مت پوران میں اُن رسومات اور تہواروں کا بھی ذکر ہے جو ناگوں سے منسوب ہیں اور یہاں آنے والے لوگوں نے بھی اپنائے۔ دو ناگ قبیلوں کے درمیان جھگڑوں کا بھی ذکر ہے۔ وہ مسائل و مصائب سے دوچار تھے۔ کشمیر کے ناگ فطرتاً امن پسند تھے۔ جبکہ کشمیر کے پہاڑوں سے باہر رہنے والے ناگ تکلیف دہ اور سخت مزاج تھے۔ بارہویں صدی عیسوی میں لکھی گئ راج ترنگنی بھی اسی بات کو آگے بڑاتے ہوئے مزید ناگ کہانیاں بیان کرتی ہے۔ راجا نر کے زمانے کے واسکھ نام کے ایک برہمن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واسکھ برہمن نے کھجور کے پتوں کو پیالی بنا کر، اُن میں ناگ لڑکیوں کو کھیر پلائی۔

''ہیمال ناگرائے'' لوک کہانی کے بارے میں اب تک کہی گئیں باتیں زبانی جمع

خرچ پر ہی مبنی ہیں ۔زیورات کی بناوٹ اورنزاکت وقت وقت پر بدلتی رہی ۔ پرانی دستیاب مورتیوں میں لگے زیورات میں بھی سانپ کے سر کی شکل والے زیورات کا کوئی نشان نظر نہیں آتا۔ ہارون میں ملے ٹائیلوں اور بُرزہ ہامہ کے پتھر پر کندہ بالوں کی چوٹیوں اور ڈیزائینوں کے آکار بھی ان باتوں کی تصدیق نہیں کرتے ۔ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی اور آیندہ صدیوں میں بنائی گئی مورتیاں بھی اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتیں اور نہ ہی کوئی بالواسطہ شہادت دستیاب ہے ۔لوک کہانیاں جگہ جگہ پہنچتی ہیں ۔ ہر دور اور ہر زمانے میں اصل کہانی کے اردگرد ہی نئی تزئین کاری ہوتی ہے ۔ ماحول کے حساب سے ہی انہیں نام اور جغرافیائی پسِ منظر حاصل ہوتا ہے ۔ ہیمال ناگرائے لوک کہانی کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ ہے ۔ وسطی ہندوستان میں آج بھی ایک راجپوت قبیلہ اپنے آپ کو ناگ اور شہزادی کے اولاد گردانتا ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ناگ لوگ اس شہزادی کو شک میں مبتلا دیکھ کر چھوڑ آئے اور وہ دونوں پتی پتنی دُکھوں اور مصیبتوں میں مبتلا رہے ۔ پروفیسر گلشن مجید لکھتے ہیں کہ ’’ہندوستان میں گروال قبیلہ آج بھی ناگ یا نیگی نام سے مشہور ہے ۔ یہ قبیلہ اپنے آپ کو ناگ بیٹی کی ذریت سمجھتے ہیں ۔گروال کا ناگ خاندان پانچویں صدی عیسوی تک حکمران رہا۔‘‘ (رسالہ مراز ۔ ۲۰۰٦ ۔صفحہ ۱۲)

کشمیر کی تاریخ کا جائزہ لینے کے بعد ہمیں ناگوں سے منسوب کوئی ٹھوس شہادت نہیں ملتی ۔ بُرزہ ہامہ کے آثار پانچ ہزار سال پہلے کے شواہد ہیں ۔ وہاں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو ناگ عقاید سے تعلق رکھتی ہو ۔ وہاں پتھر پر انسانی شبیہہ کے آکار اور ملنے والے انسانی ڈھانچے ،موہنجوداڑو اور ہڑپا کے انسانی ڈھانچوں جیسے ہیں اور آج

کے پنجابی لوگوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ سمتھن، بارہمولہ، بانڈی پورہ اور دوسرے درجنوں مقامات پر ہمیں سکے اور دوسری چیزیں ملی ہیں جو پارتھائی، سیتھی، یودناہن اور بقع یونانی لوگوں سے منسوب ہیں۔ سمتھن کے آثاروں سے ہمیں تین سو قبل مسیح تک رسائی ہوتی ہے۔ اور یونانی پارتھی سکے ہمیں تواریخی دور تک پہنچاتے ہیں۔ تواریخی دور میں ہمیں کافی آثار ملتے ہیں۔ تیسری صدی عیسوی تک کشان یادگار ملتے ہیں جیسے ہارون، ٹینگہ پورہ، ہٹمُر، ہُے نار، ڑونی پتھر اور کئی دوسرے علاقے۔ کشمیر میں ملنے والے قدیم آثار وں اور لوگوں کا ناگوں سے کوئی رشتہ ثابت نہیں ہوتا۔ بجبہاڑہ میں ملنے والے چوتھی و پانچویں صدی عیسوی کے پتھر، پتھر کے ستون، گرائی والے پتھر اور ستونوں کے نیچے چوکیاں (بیٹھال) وغیرہ ہندو اور بُدھ دور کی عکاسی کرتے ہیں۔ پروفیسر گلشن مجید کا کہنا ہے کہ ''گیارہویں صدی عیسوی کی ایک مورتی پر ایک دیوی کی شبیہہ اور سانپ جیسا آکار اُبھرتا ہے۔ عالم قیاس کرتے ہیں کہ یہ مورتی ناگ دیوی یا ناگ ماں کی ہے، جو صرف اور صرف قیاس آرائی ہے''۔ (رسالہ مراز۔۲۰۰۶۔صفحہ ۱۳)

ناگ لوگ ہندوستان میں رہنے تھے جن کا ذکر مہابھارت اور راماین میں بھی ہے۔ تیسری صدی سے لیکر چھٹی صدی عیسوی تک بھارت کے وسطی مغربی ساحلی کناروں کے قریب اور وسطی ہمالیائی علاقوں پر بہت سے ناگ خاندانوں کی حکومت تھی۔ مثلاً پانچویں صدی عیسوی میں منقسم (گنگا) اور الگ نندا کے درمیانی علاقے یعنی آج کے ہردوار پرگنہ میں ایسے ہی پانچ ناگ راجاؤں کی حکومت تھی۔ دو تریشولوں پر اُن کے نام درج ہیں جو آج کل گوپیشور اور برہات مندروں میں موجود ہیں۔ یہ نام ہریا رسم الخط

میں ہیں۔ ہریا رسم الخط کشمیر میں کبھی بھی رائج نہیں تھا۔ چوتھی صدی عیسوی میں سمندر گپت نے دو ناگ راجاؤں گنپتی ناگ اور ناگ سین کو شکست دی۔ کنور کے علاقوں میں اردگرد کی پہاڑی چوٹیوں کے نام کسی نہ کسی ناگ دیوتا سے منسوب ہیں۔ وہاں کے سینی ناگ کے بارے میں عالم یہ بھی کہتے ہیں کہ یہی اصل شیش ناگ ہے۔

پروفیسر گلشن مجید لکھتے ہیں ''نیل مت پوران کے زمانے سے پہلے چوتھی پانچویں صدی عیسوی میں ہُن راجہ تورمان کے بیٹے راجہ مہر گُل نے کشمیری برہمنوں کو اس لیے اپنے عتاب کا نشانہ بنایا کہ اُنھوں نے ہندودھرم ترک کرکے بُدھ دھرم اختیار کیا یا اس کے خاموش تماشائی بن گئے۔ اُس نے ہندو دھرم کو فروغ دینے کے لیے برہمنوں کی بڑی تعداد کو ہندوستان سے لاکر کشمیر میں بسایا۔ یہ نیل مت پوران لکھے جانے سے پہلے کا واقعہ ہے۔ باہر سے آئے ہوئے اُن برہمنوں نے اپنے ساتھ ماضی کی یادیں، لوک کہانیاں اور روایتیں بھی لائیں''۔(صفحہ۱۳۔ ادبی رسالہ مراز۔شمارہ۴۔ ۲۰۰۶ء)

ناگوں کی باتیں اُنہی برہمنوں کے ذریعے یہاں پہنچیں،جن کو کشمیری روپ ملا۔ ناگ پنچھمی تہوار کا بھی ذکر ہے جو زیادہ تر جموں، ہماچل اور وسطی ہمالیائی علاقوں میں منایا جاتا ہے۔ کشمیر میں ناگ عقائد سے منسوب سانپ کے سر کی شکل والی چوڑیاں (ہُژِ کُری) بھی مشہور ہیں۔ یہ ہندو برہمنوں کے کشمیر آنے کے بعد کے اثرات ہیں۔ چوتھی و پانچویں صدی اور اس کے بعد کے اَدوار کی ملی ہوئی مورتیوں اور زیورات وغیرہ سے ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جو اس لوک کہانی 'ہی مال ناگرائے' کی موجودگی کے حق میں شہادت مہیا کرتی ہو۔ شمالی ہندوستان کے کئی علاقوں میں اس لوک کہانی سے ملتی جُلتی یا جڑی ہوئی کچھ

کہانیاں مشہور ہیں۔ بلہ پورہ شوپیان کشمیر میں ایک پانی کا چشمہ اسی لوک کہانی کے کردارُ ہی مالُ سے منسوب ہے۔ اسلام آباد (اننت ناگ) قصبے میں تعمیر کیا ہوا پانی کا گہرا چشمہ بھی ہی مال کے نام سے معروف ہے۔ کشمیری زبان میں ناگ کا مطلب ہے پانی کا چشمہ۔ کے۔ آر۔ سبھرامینن اپنی کتاب Origin of Shivism میں کہتے ہیں کہ ناگا اعتقاد شیومت سے وابستہ ہے۔ سر والٹر لارنس لکھتے ہیں

"I cannot help noticing the important part which water springs and snakes play in the Kashmiri Mythology." (Valley of Kashmir. p. 299)

ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتے ہیں کہ اُس نے کشمیر میں سات سو جگہوں پر سانپ کے بُت دیکھے جن کی پوجا کی جاتی تھی۔ حالانکہ اُس کے ہم عصر تاریخی حوالوں یعنی بہارستانِ شاہی، جونراج کی راج ترنگنی، سریور کی زینہ راج ترنگنی، حیدر ملک چاڈورہ اور مرزا حیدر دغلت کاشغری جیسے مورخین اور آثارِ قدیمہ سے، ابوالفضل کے دعوے کی کوئی تصدیق نہیں ہوتی۔ اُس کی دلیل محض قیاس یا سُنی سنائی بات معلوم ہوتی ہے۔

فلک شگاف پہاڑوں کے درمیان واقع کشمیر کی وادی میں معروف یہ عشقیہ لوک کہانی 'ہی مال ناگرائے' کشمیری نفسیات اور تہذیبی زندگی کے رگ وپے میں پیوست ہے۔ یہ ہماری شاعری میں استعمال ہونے والے استعاروں کا اہم ماخذ ہے۔ محمود گامیؔ، رسول میرؔ، شمسؔ فقیر، مہجورؔ، لسہ خان فداؔ اور باقی کشمیری شعراء نے اس سے استعارے مستعار لیکر اپنی شاعری کو آراستہ کیا۔ ہماری لوک شاعری پر بھی اس کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس لوک کہانی کے کردار ہمارے لوک گیتوں کا زیروبم بن چکے ہیں۔ سینکڑوں سال پہلے وجود میں آئی یہ

لوک کہانی ہمارے تہذیبی شعور پر چھائی ہوئی ہے۔اس کہانی کی مقبولیت کی وجہ سے صدرالدین وفائی نے اسے فارسی مثنوی کا روپ دیا۔'قصہ ارزن و ہی مال' کے نام سے ولی اللہ متو نے اس مثنوی کا کشمیری ترجمہ کیا جو نہایت ہی مقبول ہوا۔سیف الدین تارہ بلی بھی 'سحرِ ہلال' کے نام سے اس لوک کہانی کو مثنوی کی شکل میں تحریر کرتے ہیں۔۱۹۵۵ء میں نور محمد روشن اور دینا ناتھ نادم نے 'ہی مال ناگرائے' اوپیرا لکھا، جو جگہ جگہ سٹیج کیا گیا۔ مشہور کشمیری مصوّر غلام رسول سنتوش نے ہی مال کی تصویر کو کنواس پر اتارا۔قابلِ غور بات یہ ہے کہ یہ لوک کہانی کشمیر کے صوفی حلقوں میں معروف ہے۔اُنہوں نے اسے نئے اور مثبت معنی دئے۔مسلم صوفیہ نے اس کہانی کی عشقِ مجازی کے تناظر میں تعبیر کی اور عشقِ حقیقی کے پڑاؤ میں ایک اہم منزل کے طور دیکھا۔ صوفیہ کا یہ رویہ لگ بھگ فارسی صوفی شعراء اور کچھ دوسرے صوفیہ کے اس رویے سے ملتا جلتا ہے،جس میں شیطان خدا کا باغی ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی توحید کا سب سے بڑا ترجمان بنتا ہے۔یہ رویہ کہیں کہیں علامہ اقبال کے ہاں بھی نظر آتا ہے۔کشمیری صوفیہ نے ناگرائے کو شیطانی قوت ماننے کے بجائے ایک انسان اور عاشقِ خدا کے طور پر پیش کیا۔اُن کی محفلِ سماع میں یہ لوک کہانی مثنوی کی صورت میں پڑھی جاتی ہے۔اُن کے نزدیک یہ کہانی داخلی روحانی کوائف کا خارجی اور معروضی اظہار ہے۔اس میں یہ پیغام ہے کہ انسان ذاتِ حقیقی سے سچے دل سے محبت کرے۔اور اُس ابدی حقیقت کے وجود پر اپنے دل میں شک وشبہ کا شائبہ تک نہ آنے دیں بلکہ ایمان بالغیب پر مضبوطی سے قائم رہے۔یہ مجازی عشق کے پردوں میں عشقِ حقیقی کی نزاکتوں کو سمجھانے اور آگہی کا طریقہ ہے۔یہ داخلی تجربات کی علامت ہے۔

ہی مال کا ناگرائے کو پھول مارنے سے یہ بات ظاہر ہے کہ ہی مال کاتعلق آریوں سے تھا۔ کیونکہ یہ آریوں کی شادی کے آٹھ طریقوں میں سے چوتھا طریقہ تھا۔ کروک اپنے مضمون 'شمالی ہندکا لوک ادب' میں لکھتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی سویمبر قدیم زمانے میں اُس وقت اختیار کیا جاتا تھا جب لڑکی اپنی مرضی کی شادی کرنا چاہتی تھی۔ ہی مال کا زندہ نذرِ آتش ہونا کشمیر میں ستی کی رسم رائج ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔اصل میں ستی ایک سماجی جبر ہے جس کی تصدیق راج ترنگنی سے بھی ہوتی ہے۔

راج ترنگنی کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناگ نہایت غربت کے شکار رہے ہیں۔ایک کہانی میں وہ دان کھانے سے گریز کرتے ہیں اور اِس انتظار میں ہیں کہ پہلے راجا تناول کرے،اُس کے بعد ہی ناگ لوگوں کو کھانے کے لیے کچھ ملتا ہے۔ایک دوسری کہانی میں اُنہیں کچھ نہیں دیا گیا۔اس لیے وہ چوری چُھپے دان حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں،جس کی پاداش میں اُن کے خلاف ماردھاڑ شروع کی گئ۔

ہی مال ناگرائے کہانی آریوں اور کشمیر کے اصل باشندوں کے درمیان تہذیبی تصادم کی بھی عکاسی کرتی ہے۔آریہ،ناگ قوم کے بالمقابل زیادہ طاقتور اور چالاک تھے۔ آریوں نے کشمیر کے باشندوں کی تہذیب کو اسی طرح متاثر کیا جس طرح انہوں نے دراوڑوں کی تہذیب کو مغلوب کیا۔جب آریوں نے یہاں اپنے قدم جمائے، وہ یہاں کے قدیم باشندوں کو ایسے تضحیک آمیز الفاظ سے پکارتے تھے جو آج بھی مہذب انسانی سماج کے لیے ناقابلِ قبول ہیں۔اِن تضحیکی الفاظ میں واتل (چھوٹی ذات) میَچھ، راکھشس اور درینٹھال جیسے الفاظ شامل ہیں۔ یہ آریوں کے ذریعے کی گئی ان کی

تحقیر ہے۔نیل مت پوران کی رُو سے ناگ کا تعلق سانپوں سے تھا جو انسانوں کی شکل میں ظاہر ہونے کے علاوہ مروجہ انسانی زبان بھی بولتے تھے۔لیکن کتھا سرِت ساگر جلد اوّل کے مطابق کشمیر کے اصل باشندے غیر آریہ تھے۔جنہیں پشاچ اور ناگ کہا جاتا ہے۔یہ لوگ راکھشس یا سانپ نہ تھے۔یہ تو صرف آریائی تحقیر ہے۔(تعمیر۔دسمبر۱۹۵۶ء)

اس میں ذات پات کا عنصر واضح ہے۔آریہ اپنے آپ کو اعلیٰ ذات تصور کرتے تھے۔ ہی مال کے والد کی طرف سے ناگرائے کو پہلے رشتہ دینے سے انکار کرنے اور کمہارن کا یہ کہنا کہ ناگرائے واتل ہے،اس کے بھی معنی ہیں۔آریہ لوگ،ناگ اور پشاچ کو ساحر اور جادوگر قرار دیتے تھے۔اس لوک کہانی کا ناگرائے جو سانپ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، وہ صرف ایک خیالی کردار نہیں ہے۔اُس کا تعلق کشمیر کے اولین اقوام کے ساتھ ہے۔اسے آریوں نے اسطور بتادیا تاکہ غیر آریائی قوموں کی پستی کا ایک نمایندہ اظہار ہوسکے۔اس لوک کہانی کے علاوہ دوسری اور قدیم کہانیوں میں بھی سانپ انسانوں کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔کشمیر کی علامتی فضاء کے ساتھ ملنے سے اس میں نئے معنی و مفہوم پیدا ہورہے ہیں۔

کسی بھی قوم کی لوک کہانیوں میں اُس قوم کے اجتماعی لاشعور، ذہنی روّیوں اور نفسیاتی گہرائیوں کا عکس ہوتا ہے۔ہی مال ناگرائے کہانی،آریوں کی اختراع معلوم ہوتی ہے لیکن اپنے ناپسندیدگی کے جذبے کو چھپانے کے لیے یہ لوک کہانی ناگ لوگوں کے زبان و بیان میں پیش کی گئی ہے۔ورنہ ناگ خود اپنے بارے میں حقیر اور نفرت انگیز جذبات کا اظہار کیوں کرتے؟ ہندوستان کے آریوں کا مقابلہ یہاں کے اصل باشندوں

یعنی ناگ لوگوں سے ہوتا رہا۔ اُنہوں نے ناگ لوگوں کو تشدد کا شکار بنانا شروع کیا اور اُن پر حملے کرتے رہے۔ اُنہیں اپنی زمینوں اور بستیوں سے بے دخل کر کے جنگلوں کی طرف دھکیلتے تھے۔ اُن کی بستیوں میں آگ لگاتے تھے، جس کی بہت سی مثالیں مہابھارت میں ملتی ہیں۔ آریہ طاقتور تھے اس لیے وہ ناگوں کو پسماندہ بتاتے رہے اور اُن کے بارے میں مختلف غلط فہمیاں پھیلاتے رہے۔

وہ اُن تمام چیزوں کو پست تر بنا کے پیش کرتے ہیں جن سے وہ نفرت کرتے ہیں۔ اُنہیں مافوق الفطرت بتاتے ہیں۔ جیسے جن، سانپ اور پری وغیرہ۔ جنات اور انسانوں کے درمیان رشتہ قائم ہونا محال ہے۔ لیکن کہانی میں ہی مال انسان ذات ہے اور ناگرائے کو سانپ اور جنات کی صفات رکھنے والے مخلوق کے طور پر دکھایا گیا ہے، جو بار بار اپنی صورت بدلتا ہے۔ صورتیں بدلنے سے مراد ہے ناقابلِ بھروسہ مخلوق۔ ناگرائے کو سانپ اور جنات سے تعبیر کرنا صرف تحقیر ہے۔ سوداگر کی طرف سے ہی مال کے ساتھ شادی کرنے کی خواہش کے اظہار سے تاجرانہ ذہن کی عکاسی ہوتی ہے۔ ہی مال کا یہ بتانا کہ وہ ایک سال تک ناگرائے کے آنے کا انتظار کرے گی اور نہ آنے کی صورت میں وہ سوداگر سے شادی رچائے گی۔ اس بیان میں بھی سوداگری کا عنصر موجود ہے۔ ناگرائے کی پہلی بیوی کو پری کے روپ میں اور اس کے چھوٹے بچوں کو سانپ کے بچوں کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ بچے مفلسانہ غذا یعنی ابلے چاول کے پانی پر پلتے ہیں۔ ابلے چاول کا پانی عام طور ایسے بیمار، لاغر اور ناتواں انسان کو پلایا جاتا ہے جس میں زندگی کی رمق ماند پڑھ گئی ہو۔ لیکن وہ اس پانی کی گرمی کو برداشت نہیں کر پائے۔

اس سے مراد یہ ہے کہ وہ زندگی کی حیات بخش حرارت کا سامنا کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ وہ ایک بزدل اور مردہ مخلوق ہے۔

لیکن ناگوں کے ساتھ اُن کا تجارتی اور ثقافتی لین دین بھی چلتا رہا۔ ناگ لڑکیوں کے ساتھ برہمن اور کھشتری دونوں نے شادیاں کیں، جس کے نتیجے میں ایک دوغلی نسل وجود میں آئی۔ برہمن ذات کے لوگ دوسری ذات برادری کے لوگوں کو اپنے سے کمتر سمجھ کر اُن سے شادیاں نہیں کرتے تھے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب بھی کسی غیر برہمن قوم کے فرد نے سماجی، سیاسی یا اقتصادی میدان میں ترقی حاصل کی تو برہمنوں نے اُن سے رشتے جوڑنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔ اِس روّش پر وہ آج بھی کاربند ہیں۔ کیونکہ اس سے اُنہیں نئے وسائل پر اختیار حاصل ہونے کا موقعہ ملتا ہے۔ ناگرائے کا شہزادہ ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس لوک کہانی کے معرضِ وجود میں آنے کے زمانے تک ناگ لوگ سماج میں اپنی ساخت بہتر بنا چکے تھے اور اُنہوں نے اپنے راجواڑے بھی قائم کئے تھے۔ جیسا کہ تواریخی حوالوں سے بھی ظاہر ہے۔

ہی مال نسوانی حُسن و جمال اور جلال کی علامت اور وفا کا پیکر ہے۔ لیکن غیر فطری نظامِ اقدار پر اُس کا یقین اُسے یرغمال بناتا ہے۔ مجازی محبت اس لوک کہانی کا وہ واحد مثبت اور مضبوط پہلو ہے جو انسانی رشتوں کو استوار کرتا ہے، کرداروں کو متحرک رکھتا ہے اور قاری کی دلچسپی کو بھی قائم رکھتا ہے۔ جذبۂ عشق ہی اسے سدا بہار بناتا ہے۔ ورنہ دوسری تمام ابھرنے والی قوتیں منفی ہیں اور انسانی رشتوں کو غارت کرتی ہیں۔ محبت جذبۂ ایثار کو بارہا ابھارتا ہے۔ لیکن غیر فطری قوتیں اُمید کے گلشن کو

بنجر بنا دیتی ہیں۔ ہیمال کے دل میں شُبہات پیدا ہونے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ دو مختلف طبقوں کے درمیان ازدواجی رشتے زیادہ دیرپا ثابت نہ ہوئے۔ کیونکہ اُن کے دو مختلف سماجی اور ثقافتی اقدار میں مماثلت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ایک مقام پر متصادم ہوئے۔ یہ ایک cultural shock تھا۔ ہی مال اور ناگرائے دو الگ الگ تہذیبوں اور اقدار کی نمایندگی کرتے ہیں۔ شادی ایک انسانی رشتہ ہے جس کے لیے وہ دونوں آمادہ ہوئے۔ لیکن مختلف اور متضاد اقدار کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ شک و شبہات میں مبتلا ہوکر ایک دوسرے سے دُور ہوگئے۔

کہانیاں تخلیق کرنا انسان کی فطرت ہے۔ دوسرے اقوام کی طرح عربوں نے بھی کہانیاں تخلیق کیں۔ الف لیلیٰ اس کی اہم مثال ہے۔ اس میں بھی مسائل درپیش آتے رہے لیکن اُن کے حل کے لیے وہ انسانی قوتوں اور فطری وسائل کو بروئے کار لاتے ہیں۔ ان میں انسانی عقل اور انسانی وجدان کا بے پناہ استعمال ہے۔ عرب کی لوک کہانیوں میں نیکی اور بدی کے درمیان ٹکراؤ ایک واضح صورت میں اُبھر کر آتا ہے اور اُس ٹکراؤ کی صورت گری میں مختلف super phenomenal چیزوں کا ایک اہم کردار ہے۔ یہاں یہ چیزیں دو مختلف نظام ہائے اخلاق کی نمایندگی کرتی ہیں۔ لیکن انہیں الوہیت کا درجہ نہیں ملتا۔ نیکی اور بدی کی نمایندگی کرنا ایک چیز ہے اور اُن نمایندہ کرداروں کو الوہی قوتیں قرار دینا ایک الگ بات ہے۔ نیکی اور بدی کی قوت کے درمیان ٹکراؤ میں کبھی باطل قوتیں فاتح بن جاتی ہیں اور کبھی نیکی کی قوتیں۔ مگر خیر کی قوتوں کی فتح کی صورت میں جو نتائج اور جو دُنیا سامنے آتی ہے وہ تعمیری، تخلیقی اور سچائی

کی نمایندہ ہوتی ہے۔ یہ عوامی شعور، تخیلات، انسانی جذبات، احساسات، تصورات اور فہم و ادراک کا آئینہ ہیں۔ یہ کہانیاں ناممکن کو ممکن بنانے اور مشکلات پر قابو پانے کا جذبہ بیدار کرتی ہیں۔ جدوجہد پر اُبھارتی ہیں۔ زندگی کی حقیقتوں سے واقف کرنے کے علاوہ ہمت اور حوصلہ عطا کرتی ہیں۔ اُن کے کرداروں کی نا اُمیدیوں میں بھی اُمید کا پیغام ہے۔ اُن میں انسانی رشتوں اور معاشرتی ڈھانچے کی تصویر بھی جھلکتی ہے۔ اُن کی موضوعی دلکشی اور انسانی جذبات کے لطیف پیرایے، سننے والے کے دل میں گھر کر جاتے ہیں۔

اس کے برعکس ہندوستان کی دوسری لوک کہانیوں کی طرح 'ہی مال ناگرائے' میں بھی بالا فطری یا غیر فطری قوتوں کا عمل دخل ہے۔ جیسے سانپ کا انسان بننا اور انسان کا سانپ کی صورت اختیار کرنے سے ظاہر ہے۔ یہ فطری قوتوں کے بجائے غیر فطری قوتوں کو ابھارتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس تہذیب میں مظاہر فطرت کو الوہیت کا درجہ ملتا ہے۔ اس سے غیر فطری اقدار کو تقویت ملتی ہے۔ ایسے اقدار انسانی فطرت سے ٹکراتے ہیں اور نئے نئے مسائل کو جنم دیتے ہیں۔ دور جدید کے سائنس فکشن کی بات مختلف ہے۔ وہ سپرا سائنس کے زمرے میں آتے ہیں۔ یہ phenomenon super elements کو سامنے لاتا ہے جو خود بھی تباہی کو دعوت دیتا ہے۔ یہ مشینی جنگ ہے جس میں اقدار کا کوئی پاس نہیں۔

ہی مال ناگرائے کہانی کی نفسیاتی توجیہہ یا تجزیاتی مطالعہ کرنے سے آریوں کے احساسِ برتری یا بالاتری، دبدبہ اور نفرت کے جذبے کے واضح نقوش اُبھرتے ہیں۔ یہ دو قوموں کی تہذیبی تفریق کا نفسیاتی اظہار ہے۔ اس کا بیان علامتی ہے۔ سانپ انتہاء

درجے کی دشمنی، انتقام، دشمنِ جاں اور زہریلے پن کی نمایندگی کرتا ہے۔ ناگرائے سے نفرت کا بلواسطہ اظہار کرنے کے لیے سانپ کا استعارہ استعمال کیا گیا اور اسے سانپ کی شکل میں ہی ہلاک کیا گیا جو انتقام کی علامت ہے۔ عیسائیت میں بھی سانپ شیطان کی علامت ہے۔ اسی نے گناہِ اول کا ارتکاب کروایا۔ اسی نے ابدی زندگی کا جھوٹ کہہ کر آدم اور حوا کو فریب دیا اور گناہ پر آمادہ کر کے جنت سے نکلوایا۔ اس لوک کہانی کا ناگرائے بھی سانپ کی شکل میں شیطان کی نمایندگی کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ملیچھ شیطان بھی ہے اور ناپاک بھی۔ جن، پری اور سانپ میں خوف کا بھی عنصر ہے۔ پری بجائے خود بنت حوا کی دُشمن ہے۔ کیونکہ پری کا وجود آگ سے ہے۔ پری، ہی مال (عورت) سے نفرت کرتی ہے، مرد سے نہیں۔ مورخین اسی نفسیاتی محاز آرائی کی توضیح کرتے ہیں۔ اس کے مطابق اس لوک کہانی میں نفسیاتی سطح پر جو منظر نامہ اُبھرتا ہے اس میں ناگ قوم سے بیحد نفرت کا اظہار ہے۔ وہ اُنہیں انسان تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس لیے یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ ظاہری طور انسان دکھنے والا فطرتاً سانپ ہے۔ وہ سانپ ہونے کے باوجود انسانی روپ اختیار کرتا ہے اور انسانی زبان بولتے ہیں۔ اس سے زیادہ کسی قوم کی تحقیر ممکن نہیں۔

۹۔ کشمیری زبان وادب پر فارسی کے اثرات

کشمیراور ایران کے درمیان قدیم زمانے سے ہی گہرے تاریخی ،تہذیبی ، تجارتی، اقتصادی اور سیاسی تعلقات رہے ہیں ۔ان تعلقات میں دورِسلاطین (تیرہویں صدی عیسوی سے سولہویں صدی عیسوی) کے دوران مزید اضافہ ہوا۔ وسطہ ایشیاء سے آنے والے ساداتِ کرام نے کشمیر میں اسلام کی تبلیغ کی ،جس سے یہاں فکری اور تہذیبی سطح پر زبردست تبدیلی رونما ہوئی ۔اس تبدیلی سے کشمیراور وسط ایشیاء کے عوام کے درمیان تعلقات مستحکم ہونے کے ساتھ ساتھ وسط ایشیاء میں بولی جانی والی فارسی زبان نے بھی کشمیری زبان وادب پر اپنے گہرے اثرات مرتب کئے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ شمالی ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح کشمیر پر بھی دری فارسی کا ہی غالب اثر رہا۔

وسطہ ایشیاء اور کشمیر کے لوگوں کے درمیان تہذیبی اور ثقافتی لین دین کی وجہ سے ان کے مابین ایک ملی اور جذباتی رشتہ قائم ہوا۔مشہور محدث حضرت محمد اسمٰعیل بخاری ،حضرت امام ترمزی اور کشمیر میں معروف سہروردی ، کبروی ،نقشبندی اورقادریہ صوفی سلسلوں کے بانیوں اورحضرت میر سیدعلی ہمدانی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے مدفن بھی وسطہ ایشیائی شہروں میں ہی واقع ہیں ۔اسلامی تعلیمات کے اہم مراکز ،مسجدوں ، خانقاہوں اور متبرک مقامات کے وارث وسطہ ایشیائی شہروں کے ساتھ کشمیریوں کو ایک جذباتی لگاؤ رہا ہے جو آج بھی بخارا شہر کا نام لیتے وقت بخارا شریف کہتے ہیں ۔سلاطینِ کشمیر نے وسطِ ایشیاء سے علماء ،فضلاء اور فن کاروں کو بُلایا ،جنہوں نے یہاں نہ صرف علم وادب کے سلسلے میں روشنی کے مینار قائم کئے بلکہ فنِ تعمیر اور صنعت وحرفت کے میدان میں بھی اہم رول ادا کیا۔کشمیر میں آج بھی

مسجدیں، خانقاہیں اور حمام وسطِ ایشیائی فنِ تعمیر کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں۔ وسطِ ایشیائی کاریگروں نے کشمیریوں کو کاغذسازی، پیپر ماشی، شیشہ سازی، کالبافی، شالبافی اور تلہ دوزی کے کام سکھائے۔

ان تاریخی، تہذیبی، جذباتی اور تجارتی تعلقات کی وجہ سے فارسی زبان نے کشمیر پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ کشمیر میں دورِ سلاطین سے ہی مکتبوں، خانقاہوں اور مدارس میں فارسی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی۔ حکمرانوں اور درباریوں کی زبان فارسی ہونے کی وجہ سے اس زبان کو کشمیر میں ایک سماجی رتبہ اور پزیرائی حاصل رہی اور پڑھے لکھے لوگ، فارسی بولنے میں اپنی شان محسوس کرتے تھے۔ عام کشمیری بھی فارسی سے مرعوب ہوتے تھے۔ اس زبان نے کشمیر پر ایسا اثر ڈالا کہ یہاں نہ صرف شیخ یعقوب صرفی، بابا داؤد خاکی اور غنی کشمیری جیسے اعلیٰ پایہ کے فارسی عالم، فاضل اور شاعر پیدا ہوئے بلکہ سید علی، ملا احمد کشمیری، خواجہ محمد دیدمری، غلام محی الدین مسکین اور غلام حسن کھو یہامی جیسے عظیم مورخ بھی وجود میں آئے، جنہوں نے فارسی زبان میں ہی کشمیر کی تاریخ درج کی۔

فارسی زبان نے کشمیری زبان وادب پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ کشمیری زبان فارسی زبان کے بہت قریب آئی۔ اہم فارسی کتابوں کا کشمیری زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ کشمیری تخلیق کاروں نے فارسی زبان وادب کا مطالعہ کیا اور اس سے نئے الفاظ، نئی اِصطلاحات، تراکیب اور نئے موضوعات لینے کے علاوہ کشمیری زبان میں مثنوی، نعت، نظم، غزل، مناجات، منقبت اور رُباعی جیسی مختلف اصناف

متعارف کیں ، جنہوں نے کشمیری ادب میں اپنی بہار دکھائی ۔ یہاں بڑے بڑے مثنوی نگار، غزل گو،منقبت گو، رُباعی گو اورنظم گوشاعر پیدا ہوئے ۔محمود گامی نے سعدی، حافظ ، نظامی اور جامی کی شاعری کا مطالعہ کر کے فارسی کے علاوہ کشمیری زبان میں بھی شعر کہے اور اُنہی فارسی شعراء سے مُتاثر ہوکر اپنا تخلص گآمی رکھا۔ اس نے مولانا نظآمی کی فارسی مثنوی شیریں خسرو، لیلیٰ مجنون، شیخ عطاری کی کتاب ''منطق الطیر'' سے قصہ شیخ صنعان اور مولانا جامی کی زُلیخاءمثنوی کا ترجمہ کر کے کشمیری زبان میں یوسف زُلیخاءمثنوی پیش کی ۔اس کے علاوہ اس نے حکایت، پہلی نامہ، قصہ محمود غزنوی جیسی چھوٹی چھوٹی فارسی نظموں کا کشمیری ترجمہ کیا۔ ولی اللہ متو نے صدرالدین وفائی کی فارسی مثنوی کا ترجمہ کر کے کشمیری میں ہیمال ناگ رائے مثنوی پیش کی ۔مقبول شاہ کرالہ واری نے ضیاء الدین نخشی کی فارسی مثنوی گلریز کا ترجمہ پیش کیا۔لسہ خان فدآ نے' قصہ قرخ فال' بہارِ دانش سے لیکر کشمیری زبان میں گلزارِحقیقت (چھاپ ۱۹۳۵ء) کے نام سے منظوم کی ۔ فارسی ادب کے اثر سے کشمیری شاعری میں جمہ بی بی، واعظ حیدر بابا، بیب دید، ثناء اللہ کریری، غلام مسطفٰی شاہ اور وہاب پرے حاجنی جیسے منقبت گوشعراء پیدا ہوئے ۔نعت گوئی میں کشمیری شاعری پر نظامی اور باقی فارسی نعت گوشعراء کا بہت اثر ہے، جس سے محمود گآمی، قدسؔی، پیرعزیز اللہ حقآنی، عبدالااحد، نادؔم اورلسہ خان فدآ جیسے اعلیٰ کشمیری نعت گو پیدا ہوئے ۔ یہاں مولودخوانوں کا ایک بڑا طبقہ وجود میں آیا جوصرف نعت خوانی کرتے تھے۔ فارسی غزل کے اثر سے وہاب پرے حاجنی، رسوؔل میر، مہجوؔر،

راہیؔ اور کاملؔ جیسے کامیاب کشمیری غزل گوسامنے آئے ۔ ولی اللہ متو نے حضرتِ امیرِ کبیر میر سید علی ہمدانی کے "چہل اسرار" غزلوں میں سے تیس غزلوں کا کامیاب کشمیری ترجمہ کیا۔ وہابؔ پرے حاجنی نے شاہنامہ فردوسی کے ۲۳ ہزار اشعار کا کشمیری ترجمہ پیش کرنے کے علاوہ اس میں چوتھی جلد کا اضافہ کیا، جو تاریخ اسلام کا اہم جز ہے۔اور ترجمہ کار نے اسے'' خلافت نامہ'' کا نام دیا ہے۔اسی مناسبت سے وہابؔ پرے حاجنی کو فردوسیٔ کشمیر کہا جاتا ہے۔مشہور فارسی شاعر عمر خیام کی شروع کی گئی صنف رُباعی سے متاثر ہوکر ،عبدُ لاحد نادمؔ ، میر غلام رسول نازکیؔ اور مرزا عارفؔ جیسے اہم شعراء نے کشمیری شاعری میں رباعی کی صِنف کا اضافہ کیا۔غلام نبی خیال ،مرزا عارفؔ بیگ اور پروفیسر عبدُ الاحد جان نے عمر خیام کی رُباعیوں کا کشمیری ترجمہ کیا۔

فارسی زبان نے کشمیری مزاج کے ساتھ ایسا امتزاج و ادغام کیا کہ جیسے فارسی زبان نے یہیں جنم لیا تھا۔یہ زبان ڈوگرہ دور تک کشمیر کی سرکاری زبان رہی۔۱۸۸۹ء میں مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے دورِحکمرانی میں فارسی کے بجائے اُردو کو سرکاری زبان کا درجہ دیا ۔اس کے بعد بھی یہاں فارسی زبان کو ایک اہم حیثیت حاصِل رہی۔کشمیری آج بھی مساجد اور خانقاہوں میں فارسی زبان میں ہی نعت خوانی،منقبت خوانی و مناجات خوانی کرتے ہیں اور دُعا مانگتے ہیں۔''یارب شش چیز عطا بکُن زِہستی،ایمان و امان،تندرستی،علم وعمل ، فراغ دستی۔'' کشمیری کاریگر ابھی بھی فارسی زبان کی روایتی تکنیکی اصطلاحات (Technical terms) اِستعمال کرتے ہیں اور یہاں کی عدالتوں میں بھی بالکل فارسی آمیز زبان استعمال کی جاتی ہے۔پڑھے لکھے اور عام کشمیری اپنی بول چال میں فارسی

الفاظ،تراکیب اورمحاورات کااستعمال کرتے ہیں۔مثلاً درخواست،سزاوجذا،التجاء،احمق، دانا، عرضی، فرد، صبح، دِگر، شام،خفتن، شب، سیاہ وسفید،گل و بلبل، نالہ، فریاد، سرخ،ناداں، درازِ ناسزا، کندہَ ناتراش، درویش،مرید، راہِ راست برَ وگر چہ دوٗ راست۔ احمق را ستیج خوش می آید۔ نہ خودخورم نہ کس دہم،گندہ کُنم زِسَگ دِہَم۔اس طرح سے قدیم زمانے سے کشمیری زبان وادب پر پڑنے والے فارسی زبان وادب کے براہِ راست یا بالواسطہ پڑنے والے اثرات اکیسویں صدی میں بھی جاری ہیں۔

کچھ لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ فارسی زبان باہر سے آئے ہوئے حکمرانوں کی طرف سے جبراً مسلط کی گئی ایک زبان تھی، جس نے کشمیری زبان کی شناخت کومتاثر کیا۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر کشمیر کے حکمراں طبقے کی زبان فارسی نہ بھی ہوتی، پھر بھی کشمیریوں کو اپنی علمی اور عملی ترقی کے لئے فارسی زبان لازماً سیکھنی پڑتی۔ کیونکہ فارسی اُس وقت دُنیا کی ایسی زبان تھی جس میں کافی علمی سرمایہ موجود تھا۔ یہ اُس وقت کے زیادہ ترقی یافتہ اور مہذب لوگوں کی زبان تھی۔اب جہاں تک کشمیری زبان کی شناخت متاثر ہونے کا سوال ہے، زبانیں اُسی صورت میں زندہ رہتی ہیں جب تک ان میں اِرتقائی عمل جاری رہے۔ نئے الفاظ کے داخل ہونے سے کسی زبان پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا بلکہ اس کے دامن میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ ہر زبان کا اپنا ایک Syntex تشکیلاتی نظام اورصوتی آہنگ ہوتا ہے۔اگر اس چیز کو نُقصان پہنچے تو زبان بھی باقی نہیں رہتی۔ فارسی زبان سے کشمیری زبان کے تشکیلاتی نظام پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ ہم نے فارسی زبان کے الفاظ واصطلاحات کو کشمیری زبان کے صوتی آہنگ کے قالِب میں

ڈھال کر انہیں قبول کیا۔

فارسی	کشمیری	فارسی	کشمیری
دیوانہ	دیوانہٕ	موے	موٚے
سروقد	سرِوقد	دروازہ	دروازٕ
زَن	ژٕنٛ	بےصبر	بےٚصبر
خستہ	خستہٕ	خوے	خوے

فارسی ایک علمی زبان تھی اوراسی زبان کی وساطت سے مختلف علوم کشمیریوں تک پہنچے۔ مثلاً صرف ونحو، علم منطق، علم حکمت، علم ریاضی، علم الکلام، علم بلاغت، علم تفسیر، علم حدیث، فقہ، فرائض، مناظرہ، مشاہدہ اور تفکر وغیرہ۔ فارسی زبان نے عام کشمیریوں میں ایک ادبی اور علمی مزاج پیدا کیا اور کشمیری مختلف اصنافِ سخن کے فنی پہلوؤں سے بھی واقف ہوگئے۔ کشمیری زبان میں ایسا کوئی تخلیق کار نہیں تھا جس کی دوسرے لوگ تقلید کرتے۔ اسلئے فارسی ادب نے کشمیری ادب کے لئے ایک نمونہ کا کام انجام دیا۔ ہمارے تخلیق کاروں نے فارسی زبان کے اساتذہ کو اپنے لئے ایک نمونہ بنایا۔ اس طرح سے فارسی زبان نے کشمیری زبان وادب پر ایک مثبت اثر ڈالا۔

۱۰۔ کشمیر میں اسلامی ثقافت کو درپیش مسائل

تہذیب کسی انسانی جماعت میں اقدار کے ہم آہنگ شعور کا نام ہے۔ یہ ایک مسلسل ارتقائی عمل ہے۔قوم کے اجتماعی ادارات اور اصول وقوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔معاشرہ اپنے اجتماعی ادارات کو معروضی شکل دیتا ہے جسے افراد اپنے جذبات اور رجحانات، اپنے وطیروں اور برتاؤ میں اوران اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔ مادی چیزوں پر تہذیب کا اطلاق انسان کے حسنِ ذوق اور حسنِ عمل سے وجود میں آیا۔ایک قوم کے سامنے زندگی کا جونصب العین ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصور جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی پرکھتی ہو۔ وہ خیالات، معتقدات اور اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ بہت سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک پود سے دوسری پود کو منتقل ہوتے ہیں۔اسی طرح مذہب بھی ایک معنی میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اس کا ایک جزو۔ جہاں مذہب سے مراد روح ہو یعنی وہ وارداتِ قلبی جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سندِ قبول بخشتی ہے۔وہاں مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اسی کا ظہور۔معاشرے میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ سیاسی وحدت بھی پائی جائے تو اسے جدید سیاسی اصطلاح میں قوم کہتے ہیں۔

ثقافت کا تعلق مذہب سے زیادہ تہذیب کے تصور سے ملتا جلتا ہے۔ ثقافت، تہذیب کے ارتقاء کی ایک خاص منزل اور مادی پہلوؤں کی ترقی یافتہ حالت کا نام ہے۔ یہ روایات، عقاید، اعمال، معاشی وسیاسی نظریات، علوم وفنون، طرزِ تعمیر، رہن سہن اور معاشرتی

وسماجی روایات،تنوع اورتغیرات کی ایک کلی شکل ہے۔ یہ انسانی سماج کی ایک خاص درجہ تک ترقی کا نام ہے۔ مادی اشیاء میں بھی اقدار کی تخلیق کرنا تہذیب کا بنیادی کام ہے۔کبھی کبھی خودان مادی وسائل کو بھی جوایک اونچے درجے کی تہذیب کے لیےضروری ہیں، ثقافت کہلاتے ہیں۔لیکن مادی اشیاء تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہوسکتی ہے جب وہ کسی قدر کی حامل ہوں یا کسی قدر کےحصول کا ذریعہ ہوں۔اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کے منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوگی۔چنانچہ ثقافت ہمیشہ تہذیب کی حامی نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھی اس کی مخالف بھی ثابت ہوتی ہے۔اگر ثقافت زندگی کے تکلفات،قوموں کو مذہب اوراخلاق سے بے پرواکردیں یا اُنہیں اتنا آرام طلب بنادیں کہ وہ اپنی شناخت کے قائل نہ رہیں تو گویا ان کی ثقافت براہِ راست تہذیب کی مخالف ہے۔یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں دیکھتے ہیں کہ تہذیب کو نئ زندگی بخشنے کے لیےایک کھوکھلی اورفرسودہ ثقافت کو بدلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔اسلام نے بھی یہی کام انجام دیا۔

اسلامی تعلیمات کا اصل ماخذ قرآن مجید ہے جوحضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا۔ آنحضور ﷺ کےاقوال کا مجموعہ بھی موجود ہے، جسےحدیث کہتے ہیں۔ یہ عام مسلمانوں کےنزدیک ایک ثانوی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔قرآن دو بنیادی مذہبی تصورات کی تعلیم دیتا ہے۔یعنی خدا کا تصور،جس سے کائنات کا تصور بھی اُبھرتا ہے۔اللہ ذات وصفات میں یکتا ہے۔وہی کائنات کا خالق ہے۔دوسرا خدا اور انسان کا تعلق۔انسانوں کے باہمی

تعلقات، ان کے انفرادی و اجتماعی حقوق و فرائض، تصورِ آخرت، رنگ و نسل کے امتیاز سے بالاتر انسانی رشتوں اور مساوات کا تصور۔ اللہ کا شکر، محبت اور عبادت انسان کا سب سے پہلا اور اہم فرض ہے۔ تصفیۂ قلب کے لیے عبادت ایک لازمی شرط ہے۔ نماز، روزہ، زکواۃ اور حج جیسے اہم عبادات فرض کئے گئے ہیں۔ مگر اصل میں عبادت نماز اور روزہ تک ہی محدود نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے بتائے گئے اصول اور قانونِ اخلاق پر عمل کرنا، اللہ کے ٹھہرائے ہوئے مقصدِ کائنات کو اپنا مقصد سمجھنا اور خدا کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا اسلام کی تعلیم ہے۔ اللہ کے ذات وصفات میں کسی کو شریک کرنا منع ہے۔ اُس کے سوا کسی اور کی مدد پر غیر محدود بھروسہ رکھنا اپنے منصبِ انسانیت کو کھو دینا ہے جو سب سے بڑا گناہ ہے۔ اسلام کے نزدیک ادب اور فنونِ لطیفہ بھی اجتماعی زندگی کے وسیع مقاصد کے تابع ہیں۔ صورت گری کی ممانعت ہے۔ کیونکہ یہ بُت پرستی سے منسلک رہی ہے۔ صورت گری کا جزبہ پرشتس تک پہنچا دیتا ہے۔ قبر پرستی میں بھی اسی طرح کا احتمال ہے۔

اسلام کے نزدیک اللہ اور بندے کے درمیان براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق انسان کی آزادی کا ضامن ہے۔ اسلام اجتماعیت پر بھی خاص زور دیتا ہے۔ کیونکہ فرد کی اخلاقی تربیت اور روحانی تکمیل صرف جماعت ہی کے اندر ممکن ہے۔ اس کے برعکس رہبانیت انسان کو اپنے مقصدِ زندگی سے دور لے جاتی ہے۔ جنس اور رنگ و نسل کی وجہ سے کسی فرد کو دوسروں پر کوئی فوقیت نہیں۔ جو زیادہ تقویٰ شعار ہے، اُسی کا رُتبہ بڑا ہے۔ حقوق العباد کو حقوق اللہ پر مقدم کیا۔ سود اور کسی بھی طرح کے استحصال کو حرام قرار دیا۔ استحصال کو روکنے اور معاشی عدل قائم کرنے کے لیے اسلام صرف اخلاقی تلقین تک

محدود نہیں رہا بلکہ قانون بھی بنائے۔اس سے معاشی زندگی میں ریاست کی مداخلت اور گرفت لازمی ہوگئی۔ریاست معاشرتی تحفظ اور معاشی عدل کی ضامن قرار دی گئی۔ اسلامی ریاست کا تصور یہ ہے کہ اقتدارِاعلیٰ اللہ کے ہاتھ میں ہے اور خلیفہ یا امیرالمومنین اُس کے بتائے ہوئے قانون کے مطابق حکومت چلاتا ہے۔اسلامی ریاست کا خلیفہ شوریٰ (مخلص، دانشمند اور معتبر اہلِ ایمان کی مشاورت) کے ذریعے منتخب ہوتا ہے۔ اجتمائی نظم کے علاوہ خوفِ خدا بھی لازم ہے۔قرآن کے نزدیک یہ دنیا مرتب، منظّم، با مقصد، حسین اور معتدل ہے۔یہاں جزا اور سزا کا اصولِ قانون رائج ہے جو عدل اور رحم کے امتزاج پر مبنی ہے۔انسان کی زندگی کی منتہا یہ دنیا نہیں بلکہ اس کے بعد ایک اور دنیا بھی ہے جہاں اعمال کا بدلہ ملے گا۔ اس لیے یہ دنیا مزرعہ آخرت ہے۔

قرونِ اولیٰ اسلام کے تصورِ زندگی کے مکمل اظہار کا دور ہے۔یعنی دین و دنیا، فرد و جماعت اور حاکم و محکوم کی ہم آہنگی کا۔ ایک ایسے معاشرے کا جو رنگ و نسل طبقے اور جغرافیائی تفریق سے آزاد ایک واحد عقیدے اور مقصد کے رشتے سے مربوط تھا۔ اس طرح کی تہذیب جو پیغمبر ﷺ اور خلفاء راشدین کے زمانے میں پروان چڑھی، وہی اسلامی تہذیب کہلاتی ہے۔قرونِ اولیٰ کے اربابِ اسلام دُنیا کے دوسرے مسلمانوں کے لئے ہمیشہ ایک معیار و میزان کی حیثیت سے رہے۔ یہ تہذیب اپنی تیار شُدہ شکل میں دُنیا کے دوسرے خطوں میں پہنچی، جہاں اس کی مقامی تہذیبوں کے ساتھ مل کر، اسلامی تہذیبوں کے نئے اُفق سامنے آئے۔

اسلامی تہذیب کی بنیاد توحید، رسالت، آخرت اور وحدتِ انسانی کے زریں اصولوں پر ہے۔اس کے نقوش کا تعین پیغمبر کرتا ہے۔ اسی لیے یہ دنیا کی دوسری

تہذیبوں سے یکسر الگ ہے۔ پیغمبرِ اسلام نے ایک فلاحی انسانی معاشرے کی بنیاد رکھی اور ایک ایسی تہذیب کوجنم دیا جو جمہوری، انسانی اور روحانی اقدار کی حامل ہے۔ یہ کوئی بند تہذیب نہیں ہے بلکہ حالاتِ زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ نئی شکلوں میں منعکس ہوتی رہی ہے۔ یہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ فلاحی اشتراکِ عمل میں یقین رکھتی ہے۔اس کا رویہ معاندانہ نہیں بلکہ مثبت اور تعمیری ہے۔ ابتدائی تین صدیوں میں اسلامی حکومت کا دائرہ نصف سے زیادہ دنیا پر پھیل گیا۔ رومی، مصری اور ایرانی تہذیبیں اس کے زیرِ اثر آ گئیں اور مغرب میں فرانس کی حدود اور مشرق میں مشرقی ترکستان تک اس کے زیرِ نگیں آ گیا۔ اس دوران مختلف قوموں کے درمیان لسانی اور ثقافتی وحدت قائم کرنے اور اُن کو ایک واحد تمدنی سانچے میں ڈھالنے کے سلسلے میں، اسلام کی حرکی تعلیمات اور عربی زبان وہ دو بنیادی عناصر ہیں جنھوں نے دوسری تہذیبوں کی زندہ اور فلاحی روایات کو قبول کر کے گوناں گوں خصوصیات کی حامل ایک معیاری اسلامی تہذیب کی تشکیل کی۔ اسلامی تہذیب کے ان دونوں عناصر دینِ اسلام اور عربی زبان کا ماخذ جزیرہ نمائے عرب ہی تھا۔ مگر اسلامی تہذیب کی تشکیل، اس کے اساسی اصولوں کے زیرِ سایہ ہی نیل کے ساحل سے لیکر تا بخاکِ کاشغر میں ہوئی۔ اسلامی تہذیب نے کشمیر کی معاشرتی وثقافتی زندگی پر بھی اپنے مثبت اثرات مرتب کئے۔

تُرکوں نے دسویں صدی عیسوی میں کشمیر کو فتح کرنے کی کوشش کی۔ مگر اسکے گرد اونچے پہاڑ ہونے کی وجہ سے وہ اس علاقے میں داخل نہ ہو سکے۔ بادشاہ ہرش کے دور (۱۰۶۹ءتا ۱۱۰۱ء) کے دوران کچھ غیر کشمیری مسلمان اُن کی فوج میں بھرتی ہو گئے۔ کشمیر میں

مسلمانوں کی آمد ورفت چودھویں صدی عیسوی تک جاری رہی۔لیکن یہاں اسلام کی دعوت وتبلیغ کا منظّم کام چودھویں صدی عیسوی کے ابتداء میں شروع ہوا۔یہ کام پہلے حضرت نعمت اللہ کرمانی اور پھر حضرت شرف الدین بلبل شاہؒ نے ۱۳۰۰ء تا ۱۳۲۰ء کے دوران شروع کیا۔ ان کے ہاتھوں لوگوں کی ایک قلیل تعداد مشرف بہ اسلام ہوئی۔اس کے بعد مخدوم جہانیانِ جہانگشت نے کشمیر کا سفر کیا۔

کشمیر میں تحریک اسلامی کا منظّم آغاز حضرتِ میر سید علی ہمدانی نے کیا۔آپ نے یہاں کے حالات اور مشرکانہ تہذیب کا بغور مطالعہ کیا۔ یہاں اسلام کی ہمہ جہت تبلیغ اور نفاذ کے لیے ایک گہرے اور دُور رس عوامی اشتراک کے لیے منصوبہ بند طریقے پر کام شروع کیا۔آپ نے اپنے فرزند میر محمد ہمدانی اور سینکڑوں ساتھیوں کی مدد سے کشمیر میں اسلام پھیلایا اور درس وتدریس کا کام انجام دیا۔اس مشن کی قیادت حضرت میر محمد ہمدانی کے ہاتھوں میں رہی۔آپ یہاں کی معاشی ، سیاسی ، سماجی اور تہذیبی تبدیلی کے لیے محوِعمل رہے۔آپ نے خانقاہوں کے ذریعے نہ صرف تبلیغ کا کام کیا بلکہ انہیں سماجی اور علمی مراکز میں تبدیل کیا۔ یہاں کے غریب و کچلے ہوئے اور مشرکانہ استحصال کے شکار عوام کو مُساوات کی تعلیم دی۔اس کے ساتھ ساتھ اُن کی اقتصادی حالت کو بدلنے کے لیے، ایران سے لائے ہوئے ہزاروں ہُنر مندوں کے ذریعے اُنہیں شالبافی، قالین سازی، پیپر معاشی اور نقاشی کے ہُنر سکھائے۔اُن کا وسطِ ایشیا کے ساتھ ایک مضبوط اقتصادی رشتہ قائم کیا۔ اس کے علاوہ وسطِ ایشیا سے سینکڑوں قسم کے پودے منگا کر یہاں پر باغبانی اور کشاورزی کو فروغ دیا۔

کشمیر کی اسلامی تاریخ کا دوسرا روشن باب حضرت شیخ نور الدین ولی (شیخ العالم) کی ذاتِ گرامی ہے۔آپ ایک انتہائی تاریخ ساز اور ہمہ آگاہ تہذیبی تغیرات سے واقف روحانی وتہذیبی قائد تھے۔حضرتِ شیخ العالم،اسلام کے پورے مزاج سے واقف تھے۔آپ نے تبلیغی ،سماجی وتہذیبی سطح پر اہم رول ادا کیا۔کیونکہ آپ کشمیر کی مٹی کے تھے۔ یہاں کے تمام تہذیبی اورلسانی محاورے سے سب سے زیادہ واقف تھے۔آپ نے کشمیری زبان میں اسلام کی تبلیغ کی اوراس زبان میں اسلامی ایرانی محاورے کوجا گزیں کیا۔وادی کے طول وارض میں ایک طویل سفرکیا۔اس سفر میں روحانیت اورتبلیغ کے مراکز قائم کیے۔ لوگوں کے دلوں کوحق کی طرف موڑ دیا۔اسلام کی سادہ،زندہ،روحانی اور سماجی تعلیمات کواُن کے رگ وپے میں اُتار دیا۔مُساوات اور اعلیٰ اسلامی اخلاقی اقدار کا سبق دیا۔آپ نے کشمیری قوم کی حقیقی تہذیبی قیادت کی۔اسی لیے یہاں حضرت شیخ نورالدین ولی کو شیخ العالم اور علمدار کشمیر کے القاب دیے گئے۔آپکی عبقری روحانی شخصیت اورعظیم تہذیبی قیادت کا احساس کشمیر کے دوسرے سب سے بڑے ولی اورسیاسی قائد وتہذیبی شخصیت حضرت شیخ حمزہ مخدوم کو تھا۔شیخ حمزہ مخدوم پاپیادہ آپ کے آستانِ عالیہ پرحاضر ہوتے تھے۔

کشمیر میں اسلام کے آنے سے علمی،روحانی ،اقتصادی اورتہذیبی سطح پر انقلابی تبدیلیاں آنے کے باوجود بھی فکری سطح پر کچھ نقائص موجود رہے جواسلام کی صحیح روح کو سمجھنے اوراس کی برکتوں سےعوام الناس کومُستفید کرانے میں حائل رہے۔یہاں اسلام کے آنے سے پہلے بھی استحصالی عناصر موجود رہے ہیں جنہیں چودھویں صدی عیسوی کی کشمیری شاعرہ للؔ دید"برہمن" کے نام سے مخاطب کرتی ہے ۔

پُرِتھ تۂ بوٗ زِتھ برہمن ژھٹن　　آگری کھٹن تِہندِ وید ۂستی
پٹھنٛج سَن نتھ تھاوَن مٹن　　مُہتھ مَن گرٛشھکھ اَہنکاری

پڑھنے اور سُننے کے بعد برہمن کہتے ہیں
وہی بات جو حقیقت کو چُھپاتی ہے
وہ پٹن سے چُرائے گئے مالِ مسروقہ کو مٹن میں چُھپا گئے
اور اُن کا من تکبراور غرور سے بھر جائے گا

جب ان عناصر کو لگا کہ لوگوں کی اکثریت اسلام قبول کر رہی ہے جس سے اُن کے ذاتی حقیر مفادات پر کاری ضرب لگ رہی تھی، تو اُنہوں نے اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے ایک منصوبہ تیار کیا، جس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اُنہوں نے خود بھی اسلام قبول کرنے کا ڈرامہ رچایا۔ اس سے وہ ممکنہ مخالفت سے بھی بچ گئے اور آسانی سے اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے اسلامی عقائد کو خلط ملط کر کے پیش کرتے رہے۔ اُن کی حکمتِ عملی یہ رہی کہ وہ مخالفت کے بجائے اپنے اعتبار سے اسلامی عقائد اور اصولوں کی توجیہ کرتے رہے۔ حقیقی دینی علماء کرام درس و تدریس کا کام انجام دیتے تھے جس کی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں اُن کا احترام تھا اور اُنہیں پزیرائی بھی حاصل تھی۔ وہ اگر چہ استحصالی عناصر کی ریشہ دوانیوں سے واقف تھے لیکن محض فتنۂ افتراق سے بچنے کے لیے اُنہوں نے اِن عناصر کو نظر انداز کر دیا۔ لیکن یہ ایک اجتہادی غلطی تھی، جس کے فکری اور عملی سطح پر اسلامیان کشمیر پر گہرے منفی اثرات مُرتب ہوئے۔

علمدارِ کشمیر حضرت شیخ نورالدین ولی نے ایسے استحصالی عناصر کے لئے "مُلا" کا

لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ عناصر اپنے مفادات کے حصول کے لیے اپنے من گھڑت زاویہ نگاہ سے دین کی خودساختہ توجیہ کرتے تھے۔ شیخ العالم فرماتے ہیں۔

علماہ پٕرو وۄپھہٕ کے ہوسَے　　　ژھلس چھو زاگان أکِس اکھ
چھِو چھو آءمتی میٹھ تہٕ مسَے　　　پوٚژھ لوٚژھ ڈیشِتھ یِوان ژَکھ
کوٚچھو گمانہٕ أسی چھِ خاصَے　　　تَتہِ نو موکلو ساسہٕ منزٕ اکھ

کیا تُو نے صرف اپنے نفس بھرنے کے لئے ہی علم حاصل کیا
تم ایک دوسرے کے پیچھے پڑ گئے ہو اور سازشیں کرتے ہو
آپ خوابِ غفلت میں پڑے ہوئے ہو
اور مہمان کے آنے پر خفا ہو جاتے ہو
اپنے بارے میں کیوں گمان کرتے ہو کہ ہم اعلیٰ درجہ رکھتے ہیں
وہاں تو ہزاروں میں ایک کا بچ جانا بھی محال ہے

ایسی کج فہمی کی چھاپ اگر چہ بہت حد تک کم ہو چکی ہے۔ لیکن کشمیری سماج میں اس کا عکس آج بھی نمایاں ہے۔ علامہ محمد اقبال، محمد الدین فوق کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "آپ نے کشمیر کی تاریخ پر قلم آٹھا کر کشمیری قوم پر احسان کیا ہے۔ لیکن دوسروں کی طرح مجھے آپ سے بھی شکایت ہے کہ آپ نے کشمیری عوام میں موجود توہم پرستی اور قبر پرستی کو دُور کرنے کے لئے کوئی کوشش نہیں کی"۔ آپ ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

کشیرے کہ بابندگی خو گرفتہ
بُتے می تراشد زِ سنگِ مزارے

کشمیر میں بُدھ دور میں اہنسا کا نعرہ دیا گیا۔لیکن سوم ور چکر جیسی اخلاق سوز بدعات بھی رائج ہوئے۔ ہندو دور میں شیومت کے نام پر کولا چاریہ اور وما چاریہ کو بدعت کی حد تک بڑھاوا ملا۔سوم ور چکر، کولا چاریہ اور وما چاریہ بظاہر غیر اخلاقی جنسی تعلقات پر مبنی تانترک عمل ہیں۔ اس دور میں راجا جس قدر ہندو عبادت گاہوں کے تئیں اپنے خدمات پیش کرتا تھا، اُسی لحاظ سے اُسے اچھا گردانا جاتا تھا۔ برہمن اور کھشتری مل کر راجا کو گھیرتے تھے۔اس کے نتیجے میں مندر حکومت کے متوازن ادارے کے طور پر اُبھرے۔ ہندو راجاؤں نے تنگ آکر اس خطرے سے نپٹنے کے لیے مندروں پر حملے کئے۔مہرگُل جو شیومت کا پیرو تھا اُس نے بودھوں کی مذہبی عبادت گاہوں کو مسمار کیا۔راجا وجے دتیہ نے امیاس پور کے مندر اور راجا شنکر ورمن نے کلس سرینگر اور مٹن کے مندر توڑے۔راجا چکر ورمن نے پرہاسپورہ اور باقی جگہوں کے مندر گرائے۔ ہرش دیو نے بجبہاڑہ کے مندر توڑے۔

مغل دور کشمیر کے لیے نئے تہذیب وتمدن کا دور تھا۔کشمیر کبھی بھی اسلامی ریاست نہیں رہی۔ یہاں کا سیاسی اور تہذیبی المیہ یہ ہے کہ پچھلی کئی صدیوں سے کشمیریوں پر غلامی کی ایک طویل سیاہ رات مسلط رہی۔ ہماری اجتماعی قوت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے، بیرونی عناصر کی ریشہ دوانیوں سے کشمیر کے لوگ مسلکی اختلاف کے بھنور میں پھنسا دئے گئے اور اُن کے آخری خودمختار بادشاہ کو گرفتار کر کے کشمیریوں کی سیاسی اور تہذیبی آزادی پر شب خون مارا گیا۔حالانکہ مغل دور میں کشمیری عوام کو سیاسی، اقتصادی ومعاشی معاملات میں خودمختاری بھی حاصل رہی۔ پٹھان ،سکھ اور ڈوگروں کے اَدوار کشمیر کی تاریخ کے سیاہ

دور رہے۔سکھوں اور ڈوگروں کے زمانے میں عوام کوتمام سیاسی ،تہذیبی، معاشی اور مذہبی حقوق سے محروم کردیا گیا۔سکھ دور میں کسی غیرمسلم کے قتل ہونے پر مسلم قاتل کوسزائے موت دی جاتی تھی۔لیکن مسلمان کے قتل ہونے پر، غیرمسلم قاتل پرصرف دو روپے کا جرمانہ عائد کرکے،ایک روپیہ مسلم مقتول کے وارثوں کودیا جاتا تھااورایک روپیہ خزانہ عامرہ میں جمع ہوتا تھا۔ ڈوگروں نے ان کے بچے کھچے عزتِ نفس کو تاراج کرنے کے لیے،عام کشمیری کے پاجامہ پہننے پر پابندی عائد کی۔ڈوگرہ فوج باربار گلگت اور بلتستان میں رہنے والے نہتے عوام پر یلغار کرتے رہے۔جبر وتشدد، لوٹ مار،قتل وغارت اورخواتین سے دست درازی کرناان کامعمول تھا۔عزت ماب خواتین کواپنے ساتھ لیکر فوجی اہلکاروں میں تقسیم کرناان کا شیوہ تھا۔موجودہ سیاسی نظام میں بھی جمہوری حقوق پر بار بارشب خون مارا گیا۔ناعاقبت اندیش حکمرانوں نےعوام کے ساتھ دشمنوں جیسا سلوک روا رکھا۔اپنی من مانیوں سے انہیں اقتصادی ومعاشی اور قدرتی وسائل سےمحروم کیا۔اِنڈس آبی معاہدہ اس کی واضع مثال ہے۔کشمیریوں کے ساتھ کئے گئے وعدوں اور معاہدوں کو پسِ پشت ڈالا گیا۔یہ تمام حقائق عوامی سطح پر ذہنی بےچینی کوفروغ دیتے رہے۔

دورِ وسطیٰ کے حقائق اوراُس تمام سیاسی، اقتصادی اورروحانی انقلاب اور اس کے نتیجے میں ایک مضبوط سیاسی نظام اورفلاحی سماجی تغیرات کی روشن تاریخ کو ایک منصوبہ بندسازش کے تحت چُھپا دیا گیا۔کشمیرمیں ہوئی علمی تاریخ کا کوئی ہلکا سا تذکرہ بھی نہیں کیا گیا۔قیاس آرائیوں وکہانیوں پر مشتمل راج ترنگنی میں یہاں کے مسلمانوں کا تذکرہ ملیچھ جیسے ناپاک لفظ سے کیا گیا۔

صدیوں کی غلامی نے کشمیری ثقافت پر منفی اثرات مرتب کیے۔غلامی بجائے خود سب سے بڑی لعنت ہے۔غلام آزادانہ طور پر سانس بھی نہیں لے سکتا۔ بقولِ اقبال ؎

بھروسہ ہو نہیں سکتا غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

غلامی انسانوں اور قوموں کی شناخت ختم کر دیتی ہے۔ یہ اسے ایک جاہلانہ، مشرکانہ دیوِ استبداد کی آہنی زنجیروں میں جکڑ دیتی ہے۔علم، مذہب، قوت اور سیاست کا ایک ایسا سیاہ زہر ان کی رگ وپے میں اُتار دیا جاتا ہے، جس سے وہ جھوٹے خداؤں کے سامنے سجدہ ریز ہوجاتے ہیں۔وہ ہر ظلم کو برداشت کرنے کے عادی ہوجاتے ہیں۔ہر غلطی اور جرم کی توجیہ اُن کا وظیفہ بن جاتا ہے۔یوں وہ ایک جھوٹی اور کھوکھلی تہذیب کا لبادہ اوڑھ لیتے ہیں۔یہی کشمیری تہذیب کا المیہ ہے۔

قرآنِ مجید میں بنی اسرائیل کے حوالے سے فرعونی استبداد اور اس کے نتیجے میں بنو اسرائیل پر مرتب ہونے والے اثرات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ پوری انسانیت کے لیے سبق ہے۔اس غلامی کی سیاہ رات کا خاتمہ کرنے کے لیے اللہ نے حضرتِ موسیٰ کو مبعوث فرمایا۔اسلام تمام انسانیت کے لیے آزادی، مساوات، تہذیبی شناخت، علمی اور سائنسی ترقی، مذہبی آزادی اور انسانی عظمت و وقار کا پیغام ہے۔اس پیغام کو لیکر آخری پیغمبر حضرتِ محمد ﷺ کو مبعوث کیا گیا۔آپ نے توحید کا پیغام دیکر انسانیت کو تمام جہالت، شرک اور استحصالی قوتوں سے آزادی کا سبق دیا۔عملاً ایک ایسے سماج، نظامِ حکومت اور تہذیب کو استوار کیا، جس کا بنیادی اصول انسان کی آزادی، اس کی شناخت، روحانی ترقی، سماجی و

معاشی عدل اور علمی ترقی ہے۔ مسلمانوں کی غلامی کی سب سے بڑی وجہ اسی پیغام سے دوری ہے۔

وسط ایشیاء سے آئے ہوئے سادات اور حضرتِ علمدارِ کشمیر حضرت شیخ نورالدین ولی اور اُن کے تربیت یافتہ رفقاء (ریشیان) نے کشمیر میں اسلام کو فروغ دیا، جس سے کشمیر میں فکری اور تہذیبی سطح پر زبردست تبدیلی رونما ہوئی۔ حضرتِ میر اور آپ کے رفقاء کی وجہ سے کشمیری اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان ایک ملی اور جذباتی رشتہ قائم ہوا۔ یہاں علم وادب، صنعت وحرفت، فنِ تعمیر اور اقتصادی وسماجی میدان میں انقلابی ترقی ہوئی۔ کشمیر اور باقی مسلم دُنیا کے درمیان گہرے تاریخی، تہذیبی اور تجارتی تعلق کی وجہ سے کشمیر کے لوگ عربی، فارسی اور آگے چل کر اُردو زبانوں سے واقف ہوئے۔ عربی زبان کو تقدس، فارسی زبان کو سماجی رُتبہ اور اُردو زبان کو قبولِ عام حاصل ہونے سے، کشمیری عوام نہ صرف اُن اَدوار کے جدید علوم سے روشناس ہوئے بلکہ اس سے کشمیری زبان پر بھی گہرے اور مثبت اثرات مرتب ہوئے۔ کشمیری زبان عربی اور فارسی کے نزدیک آئی۔ اس زبان کو نستعلیق رسم الخط ملا اور اس میں نیا ذخیرۂ الفاظ، اصطلاحات، ضربُ الامثال، نئی اَصناف اور نئے موضوعات شامل ہوئے۔

برِصغیر میں ہندی کی شاخ نے دہلی کے علاقے میں ترکی، فارسی اور مقامی زبانوں کے میل جول سے ایک نئی زبان کی شکل اختیار کرلی تھی۔ ابتدائی دور میں شمالی ہندوستان میں یہ محض بول چال میں کام میں آنے تک محدود تھی۔ مگر دکن پہنچ کر خاصی ترقی یافتہ ادبی زبان بن گئی۔ چودھویں صدی کے وسط سے سلطنتِ مغلیہ کے ابتدائی دور تک اس میں نظم

ونثر کا اتنا خزانہ جمع ہو چکا تھا کہ کسی مروجہ دیسی زبان میں نہیں تھا۔اسی زبان نے شاہجہاں کے زمانے میں اردو کا نام اختیار کیا۔ عہدِ مغلیہ کے آخر میں فارسی کے بجائے اُردو ہی ہندوستان کی مشترکہ زبان بن گئی۔ڈوگرہ شاہی حکومت نے ۱۸۸۹ء میں بجائے فارسی کے اردو کو جموں وکشمیر کی سرکاری زبان قرار دیا۔ یہ جموں وکشمیر کے کثیر لسانی خطوں کے درمیان رابطے کی زبان بن گئی۔ ہندوستان کی اس مشترکہ تہذیبی زبان نے کشمیری ادب و ثقافت پر مثبت اثرات مرتب کئے۔ بزرگ نسل کشمیری زبان کے ساتھ ساتھ اُردو سے بخوبی واقف تھی۔اس لئے وہ اُردو زبان میں چھپی ہوئی اسلامی کتب سے براہِ راست استفادہ کرتے تھے۔اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کہ جدید دور کلاسیکی تہذیبی اور تمدنی روایتوں کے لیے ایک چیلنج ہے۔عیسائی، یہودی، ہندی، چینی اور مشرقی تہذیبوں کے نظام ہائے اقدار ناپید ہو رہے ہیں۔اب ایک مشینی، افادی اور کاروباری تہذیب رواں دواں ہے۔اس لیے اسلامی تہذیب بھی ان اثرات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہی۔ایک مخصوص ذہن بھی کشمیری ثقافت کو مٹانے کے درپے ہے۔کشمیری رسم الخط کو عربی، فارسی اور اردو کے نستعلیق رسم الخط سے دور کرنے کی کوشش بھی اسی یلغار کی ایک کڑی ہے، جس سے ہماری اسلامی ثقافت اپنے جڑوں سے کاٹی جا رہی ہے۔

اسلامی ثقافت کو نقصان پہنچانے کے لیے کشمیر کے تعلیمی اِداروں میں رائج نصابِ تعلیم سے عربی، فارسی اور دینیات کے مضامین مرحلہ وار طریقے سے الگ کئے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ طالبِ علم اخلاقیات اور مذہب سے نابلد رہے اور اپنے تاریخی اور ثقافتی ورثے سے دُور ہوتے گئے۔نیم انگریزی خواندہ جدید نسل اُردو سے تقریباً نابلد

ہے۔ٹوٹی پھوٹی اُردو جاننے سے اُن کے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہورہا۔ابتدائی درجات سے ہی انگریزی کوذریعہ تعلیم بنانے سے بچوں کے شعور کو بیدار کرنے اور ذہنی صلاحیتوں کو فطری طریقے سے پروان چڑھانے پر کاری ضرب لگ گئی۔ اس سے استادوں اور شاگردوں کے ذہن کو لفظ ومعنی میں مطابقت پیدا کرنے کی عادت نہ رہی۔ان عوامل کی وجہ سے غور وفکر،تنقید وتحقیق کی قوتیں اورعلم کے عملی استعمال یعنی اس سے مسائل زندگی کے حل میں کام لینے کا مادہ دب کر رہ گیا۔

شیخ نورالدین ولی نے چودھویں صدی عیسوی میں کشمیری زبان میں لوگوں تک دین پہنچایا،جس کے مثبت اور دُوررس نتائج برآمد ہوتے رہے۔اس کے بعد کشمیری صوفی شعراء نے بھی مادری زبان میں ہی روحانی تجربات کا اظہار کیا۔اِس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام کشمیری بھی بنیادی اسلامی اصولوں کے علاوہ فلسفیانہ موشگافیوں کا بھی علم رکھتا تھا۔لیکن دورِجدید میں دعوت وتبلیغ میں کشمیری زبان کا استعمال نہ ہونے کے برابر ہے۔دینی جماعتیں بھی کشمیری اور اُردو زبانوں کی اہمیت کو محسوس نہیں کرتی ہیں۔اس لئے اُن کا دعوتی کام بھی خاطرخواہ نتائج برآمد نہیں کرپارہاہے۔عام بول چال میں قرآنی اصطلاحات اور الفاظ غائب ہوتے جارہے ہیں۔ مساجد میں غیرریاستی مولوی صاحبان امامت کے فرائض انجام دے رہے ہیں جن کی زبان کشمیری نہیں ہے۔وہ اپنی مقدور بھر ہندی آمیز اُردوزبان میں دین کی تبلیغ کرتے ہیں جو سطحی اور فقہی مسائل یا عبادات کی تشریح تک محدود ہے۔کبھی کبھی وہ مسلکی مسائل کو اُبھارتے ہیں جس سے مسلکی تعصب کو ہوا ملتی ہے۔

دین سے دُوری اور فکری انتشار، ہمارے معاشرے میں صالح اقدار کو فروغ

دینے کے بجائے غیر انسانی روّش کی آبیاری کرتی ہے۔عوام الناس اس غلط فہمی میں مبتلا ہورہے ہیں کہ دین صرف عبادات تک ہی محدود ہے،اسی لئے عام معاشرتی زندگی میں دین کا عمل دخل کم ہوتا جارہا ہے۔کچھ لوگ تصوف وطریقت پر زور دے رہے ہیں۔اصل میں ایمان کومضبوط کرنے کی ضرورت ہے۔تصوف کے بغیر بھی انسان جنت میں داخل ہو سکتا ہے۔لیکن ایمان کے بغیر جنت میں جانا محال ہے۔اس مادی دور میں تحفظِ ایمان کی اشد ضرورت ہے۔اسلام ایمان کی حفاظت پر زور دیتا ہے،طریقت کی حفاظت کرنا کوئی شرط نہیں۔دینی علماء دعوت وتبلیغ کا کام تو انجام دیتے ہیں لیکن اُن میں اکثر علماء کرام، دینِ اسلام کے روحانی وآفاقی کردار کواُجاگر کرنے کے برعکس مسلکی مسائل کوسمجھانے پر ہی اپنی قوّت صرف کرتے ہیں۔ان تمام حقائق سے ظاہر ہے کہ عوام الناس میں دین کا ایک جامع تصور پیدا ہونے کے بجائے اُن میں ایک سطحی اور رسمی تصور پنپ رہا ہے۔ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ اپنے مقصدِ زندگی سے دُور ہوتا جارہا ہےاوراس کی بڑی وجہ قرآنی تعلیمات سے اُن کی لاعلمی ہے۔اُن کی ترجیحات بدل گئی ہیں۔قوم پر روحانیت کے بجائے مادیت غالب ہورہی ہے۔اس منفی رَوش نے انسان کے لیے داخلی اور معاشرتی سطح پر مختلف بیماریوں کوجنم دیا ہے۔انسانوں میں روحانی رابطے کی کمی ہے۔راست بازی یا حق گوئی کا فقدان ہے۔اجتماعی مفادات پر ذاتی مفادات کوترجیح دی جاتی ہے۔جبر وتشدد کا جذبہ فروغ پارہاہے۔مایوسی اورمحرومی نے صبر وسکون چھین کر تناؤ کی فضاء قائم کی ہے۔

پہلے مساجد کے ساتھ جُز وقتی مکاتب منسلک ہوتے تھے، جہاں بچوں کوقرآن مجید پڑھایا جاتا تھااور بنیادی دینی تعلیم دی جاتی تھی۔لیکن اب یہ سلسلہ کچھ تھم سا گیا ہے

یا اس میں کمی آ گئی ہے۔ گر چہ کشمیر میں تعلیم عام ہو چکی ہے لیکن لوگوں کی اکثریت کو نیم خواندہ کہا جا سکتا ہے۔ یہاں کے تعلیم یافتہ لوگوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو جدید تعلیم سے آراستہ ہے لیکن اُنہیں دینی علوم کی کوئی آشنائی نہیں۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو صرف دینی علوم سے باخبر ہے۔ لیکن وہ جدید علوم سے واقف نہیں۔ اس لئے یہ دونوں گروہ فکری، تہذیبی، معاشرتی اور معاشی اعتبار سے اسلام کے بنیادی رہنما اصولوں کی روشنی میں رہنمائی کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ دونوں گروہ فکری اعتبار سے ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ یہاں قلیل تعداد پر مبنی ایک تیسرا گروہ بھی موجود ہے جو کسی حد تک متوازن دینی اور جدید سائنسی علوم کی تعلیم سے مزّین ہے۔ فکری لحاظ سے اُنکی سوچ قدرے اعتدال پر مبنی ہے اور وہ درپیش مسائل اور چلینجوں کو سمجھنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔

جدید تہذیب پر فریفتہ نوجوان اپنی جہالت کی وجہ سے دینی شعور سے نہ صرف عاری ہیں بلکہ کچھ بدظن بھی ہیں۔ مرد و خواتین کی ایک بڑی تعداد، لباس کے لیے مقرر اسلامی اصولوں کو چھوڑ کر، اپنی ظاہری آرائش و زیبائش کے لئے مغربی طرز کا لباس زیبِ تن کرتے ہیں۔ فلم کلچر سے مرعوب خواتین کا ایک بڑا طبقہ اپنے جسموں کی نمائش میں مصروف ہے۔ کنبوں کو محدود کرنے اور افزائشِ نسل پر روک لگانے کی روّش بھی معاشرے میں جڑ پکڑ چکی ہے۔ یتیم بچوں کی کفالت اور بیواؤں سے شادی کرنا شجرِ ممنوعہ بن چکا ہے۔ بچوں کی تربیت اس طرح ہو رہی ہے کہ اُنہیں مذہب کا احساس تک نہیں۔ اُن میں دین پسندی اور متوازن فکر اُجاگر کرنے کے بجائے اُنہیں صرف مادہ پرستی کی راہ

پر گامزن کیا جاتا ہے۔ مادیت پسند جدید تعلیم نے نوجوان نسل کو ناکارہ بنا دیا۔ مشینوں پر انحصار بڑھ گیا اور یہ محنت سے جی چُرا رہی ہے۔ ان میں قوت عمل باقی نہیں رہا۔ ہنرمند ہاتھوں سے تمام ہنر چھن گئے۔ یہاں تک کہ زمینداری، باغبانی اور بوجھ اُٹھانے تک کے لیے بھی باہر سے آئے ہوئے مزدوروں کو کام پر لگایا جاتا ہے۔ جینز پتلون اور ٹی شارٹ میں ملبوس نوجوان چھوٹی چھوٹی نوکریوں کی تلاش میں سرگرداں، اپنی عمر کے انمول لمحے برباد کر رہے ہیں۔ یہ ماضی سے لاتعلق، مستقبل سے بےفکر اور بےمقصد حال میں گرفتار ہیں۔ اخلاق اور عقیدے سے عاری اِس نظامِ تعلیم کی وجہ سے کشمیری سماج میں کہالت ،آرام طلبی، مادہ پرستی، بداَخلاقی، رشوت ستانی، بےضابطگی اور منفی سوچ کو بڑھاوا مِل رہا ہے۔ ذرائع ابلاغ بھی ہماری ثقافت اور زبان وادب پر سنگین اثرات مرتب کر رہے ہیں۔ فلمی لت، کیبل کلچر، مغربیت، مادہ پرستی، فضول خرچی، جہیز کا لین دین اور بیجا خواہشات جیسی مذموم حرکات ہماری تہذیب کو کھوکھلا بنا رہی ہیں۔

روایتی کشمیری شہری معاشرے میں خواتین کی عزت وعفت کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ گھروں میں خواتین کے لئے مخصوص کمرے (زنانہ خانے) بنائے جاتے تھے۔ ان میں مردوں کا داخل ہونا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اب گھروں کی تعمیر میں پردہ داری کا تصور غائب ہو چکا ہے۔ لمبے چوڑے خوبصورت کچن کی تعمیر کے تصور نے، پردہ داری کے جذبے کو یکسر ختم کر دیا۔ آج کے جدید کچن کو آرائش خانہ کا نام دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ کیونکہ ضرورت کے بجائے اس کے پسِ پردہ نمود ونمائش کا ہی جذبہ کارفرما ہے۔ مہمان خانے سے مرد وخواتین کو جدید کچن میں منتقل کرنے سے، گھریلو زندگی میں نئے مسائل اور انتشار کو فروغ

ملنا لازمی ہے۔فکری سطح پر ہم تو ہم پرستی اور تقدیر پر کلی انحصار کے قائل ہیں،جس کی وجہ سے ہماری عملی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں آرہی ہے۔قدم قدم پر ہم جہالت سے متاثر ہیں۔لڑکیوں کی آمد ہمیں ناگوار گزرتی ہے۔ ہمارا پورا وجود ہی مادیت پر قربان ہورہا ہے۔ اصراف اور غیر ضروری خواہشات کی بھرمار کی وجہ سے ہم دانستہ اور نادانستہ طور سود خوری، رشوت خوری، ذخیرہ اندوزی، گراں فروشی، ناپ تول میں ہیرا پھیری، ناانصافی، بددیانتی اور ظلم کو فروغ دے رہے ہیں۔ دینِ اسلام اخوّت، یکجہتی، امن وامان اور محبت کا درس دیتا ہے۔لیکن دین سے دوری نے ہمیں حرص وہوس، حسد اور شکوک وشبہات میں مبتلا کردیا ہے۔ دوسروں کی خوشی سے پریشان ہونا اور باہم طرح طرح کی چال بازیاں کرنا عوامی مزاج کا حصہ بن چکا ہے۔ایک دوسرے کو مقدمہ بازی میں پھنسانا اور مشرکین مکہ کی طرح جادوٹونا سے مرعوب کرنے کا جذبہ ایک سماجی وباء کی شکل اختیار کرچکا ہے۔خاص کر آسودہ حال گھرانوں کی خواتین اس مرض کے فروغ میں پیش پیش ہیں۔

یورپ میں مارٹن لوتھر کی کلیسا مخالف تحریک نے خدا اور بندے کے درمیان براہ راست تعلق کا نعرہ دیا تھا۔لیکن اس سے ریاست کے اُس لادین نظریے کی راہ بھی کھل گئ کہ مذہب ایک انفرادی چیز ہے، اسے اجتماعی زندگی کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔سیکولرزم کا مطلب ہے کہ حکومت کسی مذہب کی پابند نہیں ہوگی اور وہ مذہبی معاملات کے تئیں غیر جانبدار ہوگی۔لیکن جدید لادین سیاسی نظام میں اربابِ اقتدار دراصل سیکولرزم کی آڑ میں تمام غیر سیکولر کام اور ہر مذہب مخالف کام کرتی رہی۔ مذہب پر چلنے والے لوگ معاشرے میں برائیاں کم کرنے میں مدد کرتے ہیں اور خود حکومت کے لئے بھی نظم وضبط

چلانا آسان ہوتا ہے۔لیکن سیکولرزم کا دعویٰ کرنے والے حقیقتاً شرفا اور مذہب پسندوں پر طرح طرح کے الزامات عائد کر کے اُنہیں بار بار سلاخوں کے پیچھے ڈال دیتے ہیں اور اس طرح اُن کی زندگی کو اجیرن بنا دیتے ہیں۔اس وجہ سے لوگوں کے دلوں میں حکومت کا تصور محافظ کا نہیں بلکہ ظالم اور نامعقول ادارہ کا ہے۔

اللہ نے انسانوں کی مادی ضرورتوں کے پورا کرنے کے لیے جموں وکشمیر کو قدرتی وسائل سے مالا مال کیا ہے۔اس دولت مشترکہ پر تمام اہلِ ریاست کا حق ہے۔ لیکن بااثر طبقے اور ارباب سیاست نے اپنی خودغرضیوں کی وجہ سے اُن وسائل کا اپنے حقیر مقاصد کے لیے سودا بھی کیا اور استحصال بھی۔منتظمین ہی لوٹ پاٹ میں شامل ہیں۔ جنگلات کا بے دریغ صفایا، میوہ باغات کو نقلی دواؤں سے جھلسانا، کھانے پینے کی اشیاء میں ملاوٹ، جواں نسل کو نشہ آور ادویات کا عادی بنانا، نقلی دواؤں کا کاروبار، چند مفاد پرست ڈاکٹروں کا انسانی زندگیوں سے کھلواڑ اور غریب عوام کی مجبوریوں کا ناجائز فائدہ اُٹھا کر کمیشن کمانا، ان سب دانستہ برائیوں نے انسانی زندگی کو مہلک خطرات سے دوچار کیا ہے۔ان عوامل کی وجہ سے ایسے بچوں کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے جو پیدائشی طور معذور ہوتے ہیں۔ درجنوں نوزائیدہ بچوں کی اجتماعی اموات اور جواں بیٹیوں کو افزائشِ نسل کے تعلق سے ناکارہ بنا دینا، یہ سب جرائم ہماری بقاء، اجتماعی کردار اور ہمارے مستقبل پر سوالیہ نشان ہیں؟ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ہماری پوری قوم اجتماعی خودکشی کی راہ پر گامزن ہے۔شادیوں میں غیر ضروری تاخیر، آوارگی اور ذہنی عدم استحکام کو بڑھاوا دے رہی ہے۔ندی نالوں، سڑکوں اور گلی کوچوں کو گھیرنا اور ایک ایک انچ زمین پر ناجائز قبضہ

جمانا ہماراشیوہ بن چکا ہے۔اس کے باوجود ہم اپنے صاحب ایمان ہونے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ یہ تمام معاشرتی برائیاں اسلامی ثقافت کو مسخ کر رہی ہیں۔ایسا محسوس ہورہا ہے کہ اسلامیانِ کشمیر کا مقصدِ زندگی ہی یکسر بدل گیا ہے۔

زندگی کے مادی اور روحانی پہلو سے یکساں محبت ایک صحت مند قوم کی علامت ہے۔لیکن جب ثقافتی زندگی کے تکلفات،قوموں کو مذہب اوراخلاق سے بے پروا کردیں یا اُنہیں اتنا آرام طلب بنادیں کہ وہ اپنی شناخت کے قائل نہ رہیں تو گویا ان کی ثقافت براہِ راست تہذیب کی مخالف ہے۔یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں دیکھتے ہیں کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لیے ایک کھوکھلی اورفرسودہ ثقافت کو بدلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔کشمیر میں اسلامی ثقافت کو درپیش ایسے تمام مسائل پر قابو پانے اور جسمانی و روحانی بیماریوں کا ازالہ کرنے کے لیےضروری ہے کہ علمی اور روحانی اداروں کی تشکیلِ نَو کی جائے۔حضرتِ میر سید علی ہمدانی اورحضرت شیخ نورالدین ولی کے پیغام سے استفادہ کیا جائے۔انگریزی زبان کی واقفیت لازمی ہے۔اس کے علاوہ عربی، فارسی و اُردو زبانوں کی تعلیم دیکر نئی نسل کوقرآنی تعلیمات،اسلامی علوم اورجدید سائنسی علوم سے آراستہ کرکے ایک متوازن ذہن کی تعمیر کی جائے۔اسلامی تہذیب کی درخشاں روایت کو زندہ رکھنے اوراس کے احیاءنو کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی اقدار کی روشنی میں برائیوں سے پاک سماجی نظام اور سود سے پاک معاشی نظام قائم کیا جائے۔مزید خودانحصاری اور اپنی مدد آپ کے جذبے کو عملی فروغ دیا جائے۔

نہیں ہے نااُمید اقبالؔ اپنی کشتِ ویراں سے

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

۱۱۔عبدُ لاحد آزادکی شاعری میں انسان دوستی

عبدلاحد آزاد ۱۹۰۳ء میں کشمیر میں تحصیل چاڈورہ کے رانگر گاؤں میں پیدا ہوئے۔آپ انتہائی حساس، ذہین اور رقیق القلب انسان تھے۔آپ نے جس ماحول

میں آنکھ کھولی،اُس میں ہر طرف غربت' اِفلاس' بے انصافی اور ظلم و جبر کا دور دورہ تھا۔ غلامی کی وجہ سے انسانوں کی حیثیت اور حالت جانوروں سے مختلف نہ تھی۔ لوگوں کے ذہنوں پر خوف و دہشت طاری تھی ۔ وہ مُطلق العنان حکمرانوں کے ساتھ مغائیرت اور مُنافرت کے منفی رشتوں میں جکڑے ہوئے تھے۔ذات پات اور عصبیت کے عوامل لوگوں کو مُختلف طبقوں میں بانٹے ہوئے تھے۔ استحصالی عناصر مذہب کی غلط تعبیر کر کے مُنافرت کو ہوا دے رہے تھے۔ برِصغیر اور گردو پیش کے حالات بھی ناگُفتہ بہہ تھے۔ جس کی وجہ سے کشمیریوں کے قلب و ذہن پر منفی اثرات مُرتب ہو رہے تھے۔ جاگیردارانہ نظامِ استحصال،حکومت کے کارندوں کا عوام پر ظلم و جبر اور انسانیت کو مجروح کرنے والے حالات کو دیکھ کر آزادؔ کا دل اضطراب اور بے قراری سے لبریز ہُوا۔ اس کے دل میں کشمیری سماج میں ایک فِکری اِنقلاب پیدا کرنے کی تمنا جاگی،جس کی بُنیاد رواداری، یگانگت، انسانی برادری اور مُساوات جیسے انسان دوست اقدار پر ہو۔آپ اس سیکولر فکری اِنقلاب کو پروان چڑھانے کے لئے اپنی حیاتِ مستعار اور مستعجل میں ہمہ تَن کوشاں رہے اورآپ کی پوری شاعری اسی بات کی آئینہ دار ہے ۔

مشیِدَن، مندرَن، گرجَن، دھرم سالن تہٕ استانَن
یَمَن ییِتھَن گرَن اَژنُک کُنُے درواز تھاوُن چھُم

دیروحرم، گرجے، دھرم شالے ہوں آستانے
بناؤں ان گھروں میں داخلے کا ایک دروازہ

انسان وُچھم لول بران شکلِ تہٕ رنگن
انسانیتَس نِش عرب کیاہ تہٕ عجم کیاہ

انساں کو محبت ہے کیوں شکلوں و رنگوں سے
انسانِیت کے سامنے ہے عرب و عجم کیا

دُنیا کے تمام مذاہب کے نظامِ فکر میں انسان کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ انسانوں کے درمَیان تعلق اوراُن کے سماجی رَشتوں کوقدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔اس لئے سماجی قدریں ہر مذہب میں یکساں اہمیت رکھتی ہیں اور یہی انسان دوست یا سیکولراَقدار ہیں۔سیکولراقدار کا مطلب لازمی طور پر مذہب بیزاری نہیں بلکہ سیکولراَقدار زمان ومکان اور تاریخ وتہذیب کےتواتر وتغیر کی آ گہی کے تناظر میں وہ بُنیادی اُصول ہیں جن کی وساطت سے عالمِ انسانیت کو اُخوّت، برادری، مُساوات ،انصاف اور بقائے باہمی کے ارفع شعور سے ہمکِنار کیا جاسکتا ہے۔

کشمیری ادب میں ہمیں انسان دوست قدروں کی ابتدائی مثالیں للّ دید اورشیخ نورالدین ولی (شیخ العالم) کی شاعری میں ملتی ہیں۔ یہ دونوں روحانی شخصیتیں اپنے انسان دوست مزاج اور روحانی تبحّر کی وجہ سے مسلم وغیرمسلم دونوں فرقوں میں یکساں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ چونکہ للّ دیدشومت اورشیخ نورالدین اسلامی

عقائدو اقدار سے سرشار تھے، اس لئے ان کے نزدیک مذہب یا عقیدے کی بنیاد پر انسانی تفریق بے معنی ہے۔ بقول للہ دید ؎

شِو چُھے تھلِہ تھلِہ روزان   موزان ہیۆند تۂ مسلمان
ترُٛک ہَے چُھکھ تہ پان پَنُن پَرزان   سُے چَھے صاحِبَس زأنی زان

شِو ہی شِو ہے جابجا جلوہ نُما جلوہ طراز
کر نہ ہندو اور مُسلماں میں تو کچھ بھی امتیاز
گر ہے تو ذی ہوش، اپنی ذات کو پہچان لے
درحقیقت بس یہی اللہ کی پہچان ہے

شیخ نورالدین اسی بات کو یوں بیاں کرتے ہیں ؎

أ کِس مأ لِس ماجِہ ہِندِ ٚن   تِمَن دِ ےترأ وِتھ تۂ کیاے
مُسلمانَن کیا وِ ہیٚندَ ٚن   کر بندَن توشہِ خداے

اولادِ آدم ہیں سبھی درمیاں کیوں نفرتیں
ہندو مسلم کے تفرق سے خُدا ہے بے نیاز

سلطان زین العابدین (بڈشاہ) بھی انسانی اقدار کا احترام کرتے ہوئے اُن کشمیری پنڈتوں کو واپس کشمیر بُلاتے ہیں جو سلطان سکندر کے دور میں ایک غیر مُسلِم (سہہ بٹ) کے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کے ساتھ محاذ آرائی کی وجہ سے وادی چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ کشمیری صوفی شعراء کا کلام بھی اسی انسان دوست اساس کو دوام بخشتا ہے۔

عبدُ لاحد آزاد اسی روایت کی ایک کڑی ہیں۔آپ فطرتاً ایک روشن ضمیر، کُشادہ دِل اور انسانی رواداری کے جذبے سے سرشار انسان تھے۔آپ ماحول میں چلنے والی تنگ نظری اور فرقہ پرستی کی ہوا کا رُخ موڑنے کے لئے اخوّت، برادری اور یگانگت کے جذبے کو فروغ دیتے رہے۔آپ کی نظر میں ہر انسان یکساں حیثیت رکھتا ہے، چاہے اُس کا عقیدہ کچھ بھی ہو۔

یُتھ مےٖ نش ہیۆند تہٕ تیُتھ مسلمانئے   گوش تھاو بوز افسانئے میون

گبرو مسلماں ایک ہیں یکساں مرے آگے

سُنئے فسانہ یہ مرا ہوش و حواس سے

آزادؔ اُس زمانے میں جی رہے تھے جب کشمیر پر ڈوگرہ حکمرانی تھی۔اُس ظلم و جبر کے خونی راج میں عوام الناس ظلم کی چکی میں پسے جارہے تھے۔بیگار، استحصال اور ٹیکسوں کے ناقابل برداشت بوجھ نے عوام کی کمر توڑ دی تھی اور وہ فاقہ زدگی، افلاس اور بیماریوں کے شکار تھے۔حکمران اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے کشمیر کی غیر مسلم اقلیت کو اکثریتی طبقے کے خلاف استعمال کر رہی تھی۔لوگوں پر خوف ودہشت طاری تھا۔اسلئے مسلم اور غیر مسلم کشمیریوں کے درمیان آپسی نفرتیں عروج پر تھیں۔آزادؔ کے ہم عصر شیخ محمد عبدُ اللہ اپنی سوانح عمری (Autobiography) ''آتشِ چنار'' میں لکھتے ہیں۔

"سرکاری کارندوں کی بھاری اکثریت غیر مسلموں کی تھی۔چھوٹی سطح کے ملازمین کی اکثریت کشمیری پنڈت صاحبان کی تھی اور عوام کا براہ راست واسطہ اُن سے ہی پڑتا تھا۔میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مسلم اکثریت کے

ساتھ اُن کے اس سلوک کی بنیادی وجہ مذہبی امتیاز اور تعصب تھا۔ یہ
اگر چہ ایک ادھوری حقیقت تھی لیکن ماضی کی تاریخ پر نظر ڈال کر اس کو
تقویت ملتی تھی"۔ آتش چنار۔صفحہ۸۸۳

آپسی نفرتوں کو عقیدوں کے حوالے سے اُبھارنا انسانی سماج کیلئے سمِ قاتل ہے۔اِس غیر سیکولر روّیے کو بھانپتے ہوئے آزآد اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں ۔

بینو کھ درمُک تہٕ دیئُک تھم ، نہٕ درمُک غم نہٕ دیئُک غم
کران انساً نیتھ ماتم وُچھتھ چاۂنی کار انسانو
گر تیرا دعوٰی ہے، پر دین و دھرم کا ہے نہ غم
کرتی تیرے کرموں پہ ہے انسانیت ماتم
یِمِ گُمانَن پھاس ترأ وِتھ پانہٕ وۂنی ژوٚٹ نَم تہٕ ماز
ناز تَتھ پٔژھ گاٹِلس ہیٚندِس مسلمانَس پژ یا
جس گُمانِ فتنہ پرور سے ہوئی وحدت شکن
کیا ناز اُس پر ہوشمند گبر و مسلماں کو رَوا

آزآد جانتے تھے کہ مذاہب کا بُنیادی مقصد انسانوں میں وہ اوصاف پیدا کرنے ہیں جو ایک پُر امن اور صالح معاشرے کو وجود بخشیں۔لیکن جب مذہب یا عقیدے کو نفرت یا ظلم کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ مذہب کی اصل روح کے منافی ہے۔

ڈلِس اندر سحرِ سامری چھُھ ڈیکس سیٚندِر تہٕ نِشانہٕ سجدُک
سُہ کُس نہٕ بیدار یُس نہٕ سوٗ کھ یہٕ مَس موٚ دُر کُس اَ کھانہٕ چوٗ کھ

یہٕ دلبری چھا، سِتمگری چھا
یہ رہزنی چھا، یہ رہبری چھا

درونِ دِل سحر سامری ہے سجدے کانِشان ماتھے پہ سِندور کا ٹیکہ
ہےکون بیدار، نہ جسے سُلایا دیا نہ کس کو شرابِ مستی

یہ دِلبری یا سِتمگری ہے
یہ رہزنی یا رہبری ہے

کشمیر کے سماجی اور سیاسی حالات کے علاوہ گردوپیش میں رونُما ہونے والی تبدیلیوں سے بھی آزادؔ مُتاثر ہوتے رہے۔ ۱۹۱۷ء کے روسی اَنقلاب نے بَرِصغیر کے دوسرے ادباءاور دانشوروں کی طرح آپ کو بھی بہت مُتاثر کیا۔اگر چہ آپ روسی اِنقلاب کے پَسِ پردہ کمیونزم کی نظریاتی موشگافیوں سے واقف نہ تھےلیکن اس انقلاب کے اثر نے آپ کے دل میں ظالم ،انسان دُشمن اور استحصالی عناصر کے خلاف آواز اُٹھانے کے جذبے کو جلا بخشی ۔ بَرِصغیر میں فرقہ وارانہ منافرت کے نتیجے میں پیش آئے واقعات نے بیسویں صدی کے وسط میں بَرِصغیر کے دانشوروں ، اُدباء اور شعراء کوجھنجوڑ کے رکھ دیا۔حضرتِ جگرؔ مُرادآبادی چیخ اُٹھے ۔

فکرِجمیل خوابِ پریشاں ہے آج کل
شاعرنہیں ہےوہ جوغزل خواں ہےآج کل

ہے ننگِ کائنات جو ہندو ہے ان دنوں
ہے داغِ زندگی جو مسلماں ہے آج کل

۱۹۴۶ء میں کلکتہ میں رد نما ہونیوالی صورتِ حال کو دیکھ کر آزادؔ نے ایک نظم لکھی، جس میں آپ انسان کے اشرفُ المخلوقات کے درجے سے گِر کر حیوانیت اختیار کرنے پر ماتم کُناں ہیں۔آپ اسے اپنا فرض یاد دلاتے ہیں۔

ژٕ اوسُکھ گاٹہٕ جارُک نۄر لوگُتھ نار انسانو
گٔرِتھ اِنسانٕیتھ بدنام ہا بےعار انسانو

مُحبت بأ گراوُن کِیُتھ کریونکھ قو درتَن پأ دا
ژٕے لوگُتھ دین وایمانَس گرُن باپار انسانو

کُنٕے عالَم کُنٕے آدم، نمس ستٕی ماذ، ماذَس نم
یہٕ گٔمی تر ووُے دِلَس اندر دُیِ ہُند نار انسانو
پزٕیا دِیُن سینہٕ انسانَس تِتھس دِینَس تہٕ ایمانَس
گَران کُنِرس تہٕ یکسانَس چھُ یُس دوگنیار انسانو

دانش مندی کا نور ہو کیوں نار ہوگئے
انسانیت رسوا ہوئی، بے عار ہوگئے

پیدا کیا خالق نے محبت کے واسطے
ایماں تیرا گروی ہے تجارت کے واسطے
عالمِ یکتا میں ہیں آدم اٹوٹ اَنگ
بھلا کس نے تیرے من میں دوئی کی آگ بھڑکائی
اُس دین پر ایمان اور تقلید کس لئے
وحدت شکن جو ہو دوئی کی آگ بھڑکائے

انسانی سماج کی بقاء اور فلاح و بہبود کے لئے ضروری ہے کہ معاشرے کے افراد متعصب، حاسد اور تنگ نظر نہ ہوں۔ اُن میں وسعتِ قلبی، رحم دلی اور کشادہ نظری ہو۔ ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھنے اور برداشت کرنے کا مادہ رکھتے ہوں۔ نقطۂ نظر سے اختلاف کرنا انسان کا بنیادی حق ہے۔ لیکن اس کی بناء پر دوسروں کو نقصان پہنچانا یا اُن کو برداشت نہ کرنا جہالت اور درندگی ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ عقائد کی بنا پر مختلف قوموں کے درمیان قتل و غارتگری کے بازار گرم رہے اور کروڑوں لوگ ان کی بھینٹ چڑھ گئے۔ یہ سب مذہب کی بنیادی روح کے خلاف ہے۔ عقائد کی بنیاد پر انسانوں کے درمیان تفریق کرنا غیر انسانی عمل ہے، جو اللہ کو ناپسند ہے۔ آزادؔ نے رواداری اور فراخ دلی کو انسانیت کا بنیادی جوہر اور تمام مذاہب کا خلاصہ قرار دیا ہے۔ آپ کثرت میں وحدت کے قائل ہیں۔

مہ وِچھ لہرَن ہِندہِن قہرَن تناز عن لایہِ لایَن کُن

گنبہ اَستھ گُنبہ بیوٚن وُچھ مہٕ وُچھ جگہٕ ن تہٕ نیایَن گُن

لہروں کے قہرکو نہ دیکھ ماردھاڑ کو

کثرت میں دیکھ وحدت، نہ جنگ وجدال کو

وحدتِ حق اوس گُنہٕ ک اِبتدا

وحدتِ انسان گُنہٕ ک انتہاء

وحدتِ حق ایکتا کی ابتداء وحدتِ انسانیت ہے انتہاء

اہلِ دل، اہلِ زبان، اہلِ کتاب

گُنہٕ کس سٔدرَس ووتھان موج وحباب

اہل دل، اہلِ زباں، اہلِ کتاب بحریکتا کے ہیں سب موج وحباب

ہمارے اسلاف ہندومسلم برادری اور رواداری کا عملی نمونہ تھے۔ کیونکہ وہ مذہب کی اصل روح اور مقصد سے واقف تھے۔لیکن آزادؔ کے سامنے کی سماجی فضاء قدرے مختلف تھی۔ اسلئے آپ تمنا کرتے ہیں ۔

یم وَنان اَسہٕ ہیندی مُسلمان بأے بایہٕ نی پانہٕ وأنی

کیاہ تھمن نِش بیا کھ کانہہ ویداہ قرآناہ آسہ ہے

جو سمجھتے ہیں کہ ہندو اور مسلم بھائی ہیں

کاش وہ رکھتے کوئی ویداور قُرآن اور

ماضی میں انسانوں کی ہدایت کیلئے پیغمبراور ہادی آتے تھے،لیکن اب وہ بات نہیں ۔ اب انسان کوعقل وشعور کی مدد سے صحیح راستہ تلاش کرنا ہے۔آزادؔ فرماتے ہیں ۔

وۄتھ پانہٕ پنُن سٔزکر، بَن پانہٕ پنُن رہبَر
اوتار تہٕ پأغمبر یوان آسی پَتھ کالے

خود اپنا چارہ ساز بن، اپنا تو رہبر آپ بن
اوتار اور پیغمبر گئے دونوں کی بات ہے

مذہب انسانیت کی خدمت کیلئے اور انسانی سماج کو ایک منظّم اور پُرامن طریقے سے چلانے کے لئے ایک ضابطہ ہے۔ یہ انسان کو احترام آدمیت سکھاتا ہے۔اگرکوئی عقیدہ یا خیال انسانی دلوں کو جوڑنے کے بجائے اُن کے درمیان نفرت اور عداوت کو فروغ دے، اس کا دین کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ جوعقیدہ انسان کو سچائی اور اخوّت کا درس دے، وہی اصل دین ہے اور اُسی پر عمل کرنا لازم ہے ۔

یُس دین باوَہٕ کُنزُک تَرانہٕ
سُے دین ایمان زانہٕ تہٕ مانہٕ

جس دین سے اِظہار محبت کا ترانہ   وہی دین سمجھوں، ہے ایمان میرا

پزیا دِینُ سینہٕ انسانَس تِتھِس دیٖنَس تہٕ اِیمانَس
کران کُنزَس تہٕ یکسانَس چُھ یُس دوٗگنیار انسانو

اُس دین اور ایمان پر تقلید کس لئے   ہو ایکتا شکن، دوئی کی آگ بھڑکائے

آزآد کے نزدیک اِس چیز کی اہمیت نہیں کہ ایک آدمی کون سا عقیدہ رکھتا

ہے یا اُس کا تعلق کس مذہب سے ہے، بلکہ اہمیت اس بات کی ہے کہ وہ انسان ہے۔ اور انسان کا احترام کرنا ہی مذہب کی روح ہے۔ پنڈت پریم ناتھ بزاز آپ کو شاعرِ انسانیت قرار دیتے ہیں۔ آزادؔ خود فرماتے ہیں ۔

فِدا آزادؔ انسانس نہٕ کُنہِ کعبس نہٕ بُت خانس
توے پرتھ کأنسہِ انسانس پسندآ مژ ہنزی غزل خوأنی

بقولِ غالبؔ ۔

آزاد رو ہوں اور مرا مسلک ہے صلح کل
ہرگز کبھی کسی سے عداوت نہیں مُجھے

انسانی رشتوں کو استوار کرنے میں محبت کو ایک بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہی جذبہ انسان کو ظلمت میں سے نکال کر انوارِ الٰہی سے ہمکنار کرتا ہے۔ بقولِ میروزیر علیؔ ۔

گر محبت کا دل میں داغ نہیں خانۂ کعبہ میں چراغ نہیں

باہمی محبت اور یگانگت زندگی کے لئے لوازماتِ اَرفع میں سے ہیں۔ بقولِ آتشؔ ۔

بتخانہ کھود ڈالئے مسجد کو ڈھایئے
دِل کو نہ توڑیئے یہ خدا کا مقام ہے

آزادؔ رنگ و نسل اور عقیدے کی سطح سے بے نیاز ہو کر عالم انسانیت کیلئے نیک خواہشات، خیر سگالی، بھائی چارہ اور محبت کے جذبات رکھتے ہیں۔ محبت آزادؔ کی شاعری کا غالب موضوع ہے ۔

دین میون ملہٕ ژار دھرم یکسانۓ
سارِنۍ کیُت چُھ نۆ رانۓ میون
دھرم میرا ہے ایکتا اور دین محبت
سب کے لئے ہے وقف یہی روشنی مری

مندرَن ،مشیدَ ن ، دھرم سالَن ، چون خدا خوش
لوٗکس تہٕ کُنزَس دردِ دِلَس رأضی خدا میون
دھرم شالوں و دیرو حرم سے راضی ہے تیرا رب
محبت ایکتا اور درد دل میں راضی ہے میرا رب

آزادؔ اپنی شاعری کے فکری تناضر میں ایک ایسے انسانی سماج کے متمنی نظر آتے ہیں جس میں امن اور شانتی ہو، فلاح اور خوشحالی ہو، میل جول، باہمی احترام اور شفقت کا دور دورہ ہو ۔

محفِلن منز خوش دِلاہ آتَش زباناہ آسہے
بوزِ ناوان سوزِ سان لولُک تَرانہٕ آسہے
شعلہ بیانی سے کوئی خوشی کے گیت گا لیتا
سَرِ محفل ترنم میں ترانہ وہ محبت کا

یَتہِ شورِ گولہِ مشینہٕ گن، نہٕ چھِ یم بہانہٕ مکرو فَن

یَتہِ سارنےٍ چُھ کُنُے وَطن ، یَتہِ سارنےٍ چُھ کُنُے خدا
نہ گولیاں ، بارود وگن ، نہ جہاں پہ ہوں یہ مکروفن
وہاں سبوں کا اک وطن ، وہاں سبوں کا اک خدا

آپ کے چشمِ تصور میں ایک ایسی دنیا ہے جہاں نہ جنگ وجدال ہو اور نہ ہی زمینی تنازعے ہوں ۔ ایسی دنیا ہو جہاں انسانوں کو تقسیم کرنے والے عقائد کے بجائے سب کا خدا ایک ہو ۔ جہاں خیر خواہی کا جذبہ عام ہو اور سب لوگ ایک دوسرے کے لیے ایک ساتھ اور ایک آواز میں دُعاگو ہوں ۔

چُھ سارنےٍ کُنُے خُدا   سمَتھ کرو کُنُے صدا
منگوس نہٕ زانہہ پَتُن مُدا   الگ الگ جُدا جُدا
سبوں کا بس ہے اک خُدا   بیک آواز ہو صدا
نہ مانگئے اپنا مُدعا   الگ الگ جُدا جُدا

آزاؔد کی شاعری میں مذہبی شعور کی صداقت اور معنویت کا اعتراف ہے ۔ اخلاقی اقدار کی استقامت ، روحانی تجُر اور معاشرتی انقلاب کی تشویق میں مذہبی شعور کا جو مثبت کردار رہا ہے اُس سے آزاؔد انکار نہیں کرتے اور نہ اُسے کسی صورت میں ناقابلِ اعتنا ء سمجھتے ہیں ۔ آزاؔد کی شاعری مذہبی شعور اور اعتراف آدمیت کے باوجود عصرِ حاضر کی بین المذہبی منافرت اور مغائرت کے خلاف ایک پُرزور اور پُر جوش صدائے احتجاج ہے ۔ وہ کسی صورت میں بین الانسانی محبت ، مؤدت اور شفقت کو مذہبی اِجارہ داری کی محبوس اور محسود فضاؤں میں دم توڑتے ہوئے نہیں دیکھ سکتے ۔ انسان دوستی آزاؔد کی شاعری کی

ابتداء بھی ہے اور انتہاء بھی ۔اس مفروضے سے نہ وہ اپنے کو بری کر سکے اور نہ اپنی شاعری کو۔بعض اشعار میں اُنکی اِنسان دوستی ،اِنسان پرستی میں تبدیل ہوتے ہوئے دکھائی دیتی ہے۔مختلف دینیاتی فلسفیانہ نظام ابھی تک یہ طے نہیں کر پائے ہیں کہ اِنسان خدا میں ہے یا خدا انسان میں ۔آزاد نے اپنی شاعری میں انتہائی جرأت اور جسارت سے کام لیتے ہوئے خدا کو انسان میں دیکھنے کا فیصلہ لِیا ہے۔اُنکی شاعری میں انسانیت ،روحانیت کے ساتھ ہمکنار دکھائی دیتی ہے۔اُنکی شاعری کا مزاج انسان دوست تو ہے لیکن اسکے شعوری اور غیر شعوری محرکات میں روحانی جہتوں کی کارفرمائی بھی موجود ہے۔

۱۲۔ پروفیسر محی الدین حاجنی علیگ

آپ کا اصل نام غلام محی الدین پرے تھا۔آپ ۲۲رجون ۱۹۱۷ءکو کشمیر کے حاجن علاقے میں ایک آسودہ حال گھرانے میں پیدا ہوئے۔قصبہ حاجن سرینگر سے ۳۵ کلومیٹر دُور شمال مغرب کی طرف جھیل وُلر کے نزدیک آباد ہے۔ یہ علاقہ بہت ہی

مردم خیز بستی رہی ہے۔آپ کی عمر تین سال کی تھی کہ والد صاحب کا انتقال ہوا۔اس کے بعد آپ کے شفیق چچا نے آپ کی پرورش کی ۔ابتدائی تعلیم حاجن کے پرائمری اسکول سے حاصل کی ۔بچپن میں ہی شادی ہوئی لیکن آپ نے اپنی تعلیم جاری رکھی ۔ چودہ سال کی عمر میں سرکاری ہائی اسکول سوپور سے دسویں جماعت کا امتحان درجہ اول کے ساتھ پاس کیا۔اس کے بعد شری پرتاپ کالج سرینگر میں داخلہ لیا۔بی.اے.آنرز کرنے کے بعد ۱۹۴۰ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔آپ نے دو سال کے اندر ۱۹۴۲ء میں ایل.ایل.بی، ڈپلوما جرنلزم اور ایم.اے.عربی کی ڈگریاں حاصل کیں۔تعلیم مکمل کرنے کے چند مہینے بعد اُسی سال جموں کے پرنس آف ویلز کالج میں عربی کے استاذ مقرر ہوئے اور وہاں چھ سال تک کام کرتے رہے۔ ۱۹۴۷ء میں جموں کے اندر مسلم کش حالات کی وجہ سے جان بچا کر کشمیر آ گئے ۔آپ کو شری پرتاپ کالج سرینگر تبدیل کیا گیا ، جہاں سے آپ ۱۹۷۲ء میں بحیثیت پروفیسر سبکدوش ہوئے۔ ۱۶/جنوری ۱۹۹۳ء کو آپ اپنے رب حقیقی سے جا ملے۔

محی الدین حاجنی صاحب جب علی گڑھ کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے پاس کچھ روپے، ایک صندوق، بسترا، چادر، کلچے اور بُھنے ہوئے کباب بطورِ زادِ راہ تھا۔ آپ کے ہم سفر علی گڑھ پہنچنے سے پہلے ہی پورے کباب کھا گئے۔مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں جب فیس جمع کرنے گئے تو یونیورسٹی نے ساڑھے بتّیس روپے دیئے جو ایسے طلبہ کو بطورِ وظیفہ دیئے جاتے تھے جنہوں نے عربی کے مضمون میں اول درجے کی کامیابی حاصل کی ۔اُن دنوں کشمیری طلبہ علی گڑھ میں ایم.اے. یا ایل.ایل.بی. میں ہی داخلہ لیتے تھے۔

لیکن محی الدین حاجنی صاحب نے ایم.اے.عربی، ایل.ایل.بی.اور ڈپلوما جرنلزم میں یعنی تین کورسوں میں ایک ساتھ داخلہ لیا۔آپ نے صرف دو سال میں ہی تینوں کورسوں میں امتیازی کامیابی حاصل کی ۔آپ نے ہر معاملے میں اعلیٰ ذہانت اور محنت کا ثبوت دیا۔ زیادہ تر وقت اپنی کتابوں کا مطالعہ کرنے اور لائبریری میں قلمی نسخوں کے مطالعے میں گزرتا تھا۔علی گڑھ میں آپ کی طالب علمی کے زمانے میں پروفیسر عبدالعزیز میمن راجکوٹی شعبۂ عربی اور فارسی کے سربراہ تھے۔ پروفیسر میمن ایک مشہور اور اعلیٰ پائے کے عالمِ دین تھے اور علمِ حدیث پر آپ کی گہری نظر تھی ۔اُنہی سے حاجنی صاحب نے عربی اور فارسی کی تعلیم حاصل کی۔

کام کے بوجھ کی وجہ سے بھاگا بھاگی میں رہتے تھے اور صرف پڑھائی سے مطلب ۔باقی چیزوں سے بے نیاز۔ بقولِ مرحوم خواجہ مبارک شاہ صاحب (سابقہ ممبر پارلیمنٹ اور بوٹان میں ہند کے سابق سفیر) ''ایک دفعہ صبح کے وقت حاجنی صاحب ایم.اے.کی کلاس کرنے گئے،اس کے بعد جرنلزم کی کلاس کر کے لوٹے۔دوپہر کا کھانا کھایا اور لائبریری چلے گئے۔ وہاں حاجتِ بشری کی ضرورت پیش آئی اور ہوسٹل آ گئے۔اسی دوران ایل.ایل.بی.کلاس کے لیے گھنٹہ بجا اور وہ بھاگتے ہوئے کلاس کی طرف آئے ۔سر پر ٹوپی ، شیروانی میں ملبوس اور پاؤں میں چمک دار جوتے پہنے ہوئے۔ ہماری نگاہ اُن پر پڑی۔ہم نے اُن کو کچھ کہے بغیر ہی گود میں اُٹھایا اور کمرے پر لائے ۔حاجنی صاحب یہ کہتے رہے کہ مجھے چھوڑ دو کلاس جانے میں دیر ہو رہی ہے۔ہم نے مسکراتے ہوئے کہا کہ آپ اپنی ٹانگوں کو دیکھیں۔اُس نے نگاہ دوڑائی اور

کوئی اثر نہ لیا اور نہ ہی چہرے کی رنگت میں کوئی فرق آیا، جیسے کچھ ہوا ہی نہ تھا۔صرف پاجامہ پہن لیا جو وہ جلدی میں بھول گئے تھے۔اس کے بعد وہ دوبارہ قلندرانہ انداز میں کلاس کی طرف چل پڑے۔ہم صرف ہنستے رہے اور ہماری کلاس چُھوٹ گئی''۔

ایسی بے نیازی تشنگیٔ علم کی غماز ہے۔اس باذوق اور علم دوست انسان کی لگن اور جذبے کو دیکھ کر، اُس وقت کے چیف لائبریرین نے اُسے اُن کمیاب اور نادر قلمی نسخوں کے مطالعے کی اجازت دے دی جو صرف یونیورسٹی اساتذہ اور محققین کے لیے مخصوص تھے ۔ وہاں پر آپ نے منصور حلاج کی معرکتہ الآرا ''کتاب الطّواسین'' کا مطالعہ کیا۔ یہ اس کتاب کا نادر نسخہ تھا۔آپ اس کتاب سے نوٹس لینا چاہتے تھے لیکن شعبۂ مخطوطات میں کاغذ قلم لے جانے کی اجازت نہ تھی۔آپ نے مہینہ بھر قلمی نسخے کا مطالعہ کر کے اس کا لفظ لفظ ذہن نشین کر لیا۔آپ مطالعہ کرنے کے بعد کمرے پر جا کر مطالعہ کئے ہوئے حصے کو اپنی یاداشت کے مطابق کاپی پر نوٹ کرتے تھے۔آخر میں آپ نے وہی کاپی لائبریرین صاحب کو پیش کی۔ لائبریرین صاحب اصل اور نقل کا موازنہ کر کے ششدر رہے۔ اس میں صرف دو غلطیاں ملیں ۔ حافظہ کی بنیاد پر نقل کئے گئے اُسی مسودے پر ''کتاب الطّواسین'' کی شرح لکھی جو ۱۹۵۳ء میں ''گلریز'' رسالے میں شائع ہوئی۔

سماجی خدمات

گرمی کی چھٹیوں میں آپ علی گڑھ سے گھر تشریف لائے اور حاجن میں ''انجمنِ تبلیغ العلم'' نام کی ایک تنظیم کی بنیاد ڈالی۔اس میں اپنے ہم سِن جوانوں کو اکٹھا کیا اور اُنھیں اصلاحی کام کرنے کے لیے آمادہ کیا۔اس کا مقصد گاؤں کی سڑکوں کی مرمت

، دریا پر گھاٹوں کی تعمیر اور وضوخانے بنانے تھے۔اس کے لیے ایک آئین مرتب کیا۔ اسی دوران حاجن میں ایک بڑا فتنہ برپا ہوا تھا۔دو مولوی صاحبان امام ہونے کا دعویٰ پیش کر رہے تھے۔ یہ فتنہ خانہ جنگی کی شکل اختیار کر رہا تھا۔اس مسئلے کو سلجھانے کے لیے اُس وقت کے نئے سیاسی لیڈر شیخ محمد عبداللہ نے بھی کوشش کی لیکن نا کام رہے۔ یہ تنازع دو چار سال تک یوں ہی جاری رہا اور اس دوران علاقے میں عید کی نماز بھی اجتماعی طور پر ادا نہ کی گئی بلکہ دونوں مولوی اپنے اپنے گروہ کو نمازِ عید الگ الگ ادا کراتے رہے۔ حاجنی صاحب نے اپنے علم اور تدبر سے اس مسئلے کو ختم کروایا اور اُنھیں اس بات پر آمادہ کیا کہ ایک عید پر ایک مولوی صاحب وعظ فرمائے گا اور دوسرا امامت کرے گا۔اور دوسری عید کے موقعے پر دوسرا امام وعظ فرمائے گا اور پہلا امامت کے فرائض انجام دے گا۔سبک دوشی کے بعد بھی اپنی جیب خاص سے خرچ کر کے لوگوں کی مدد کرنے کے لیے دوڑتے رہے، دفاتر کا دورہ کرتے رہے اور لوگوں کے ذاتی اور اجتماعی مسائل حل کرواتے رہے۔ دوسروں کے دُکھ سُکھ میں شریک ہونا اور اُن کے کام آنا آپ کے خمیر میں تھا۔ خواجہ غلام السیدین جب جموں وکشمیر کے ناظمِ تعلیم تھے، اُسی زمانے میں حاجنی صاحب نے حاجن میں تعلیمِ بالغان سینٹر قائم کیا۔

عربی زبان وادب پر آپ کی گہری نظر تھی۔اُردو اور فارسی سے دلی لگاؤ تھا۔ قرآن و حدیث ، تاریخ ، اسلامیات ،تصوف اور کشمیریات کا گہرائی سے مطالعہ کیا ۔ سائنس، فلسفہ، سماجیات، جغرافیہ اور ریاضی پر آپ کو اچھی دست رس حاصل تھی۔آپ نے ۱۹۴۶ء میں ہی Zero theory سے لا اللہ کی تشریح کی ۔آپ ایک چلتے پھرتے

دائرۃ المعارف (Encyclopaedia) تھے۔آپ عربی زبان وادب کے منجھے ہوئے عالم تھے۔لیکن آپ کی دین صرف ''کتاب الطّواسین'' کی اُردو شرح ہے۔عربی میں آپ کی کوئی ایسی کاوش نظر نہیں آتی جو کشمیری ادب میں موجود خوبیوں یا کمزوریوں پر خامہ فرسائی کر کے عرب دنیا کو واقف کراتی۔متصوفانہ فلسفے پر آپ کی گہری نظر تھی لیکن اس پر بھی قلم نہیں اُٹھایا۔ سیاسی فریب کاریوں ،کشمیر کی غیر یقینی صورتِ حال، اقتصادی بدحالی اور سماجی بے راہ روی کے ماحول نے پروفیسر حاجنی جیسے عبقری کو عالمی سطح کا کام کرنے کے بجائے قوم کے فوری مقامی مسائل پر توجہ دینے پر مجبور کیا۔آپ علم کا نور بخشنے کے ساتھ ساتھ طلبہ کی ذہن سازی بھی کرتے رہے۔آپ کی زندگی ہمہ جہت اور متحرک تھی۔آپ ناخواندگی، جہالت، ظلم وجبر اور استحصال کے خلاف برسرِ پیکار رہے۔

آپ ایک خدا پرست اور دین پسند شخص تھے۔آپ نے مختلف عبادت گاہوں کے علاوہ حاجن کی جامع مسجد تعمیر کروائی اور وہاں جمعہ کے موقعے پر قرآن پاک کی تفسیر بیان کرتے رہے۔خطبہ پیش کرنے کے علاوہ نمازِ جمعہ کی امامت بھی کرتے تھے۔آپ نے اوقاف کمیٹی کی بنیاد ڈالی۔عید میلاد، معراج عالم اور جمعۃ الوداع جیسے موقعوں پر دینی اجتماعات کا اہتمام کرتے رہے۔آپ مختلف اسلامی اداروں سے مختلف حیثیتوں سے وابستہ رہے جن میں رابطۂ عالمِ اسلامی بھی شامل ہے۔آپ انجمنِ نصرت الاسلام ادارے سے بھی منسلک رہے۔آپ ایک شعوری مسلمان تھے۔خود فرماتے ہیں کہ ''اسلام کے خلاف میں نے جو بھی پایا اسے میں رد کرتا ہوں''۔

کالج میں پروفیسر ہونے کے ساتھ ہی آپ نے Discovery کے نام سے

مضامین کا سلسلہ جاری کیا۔ اپنے انگریزی مضمون Islam and Science میں لکھتے ہیں کہ اسلام اور سائنس کے درمیان کوئی تضاد، ٹکراؤ یا دُشمنی نہیں ہے، البتہ وقتی اختلافات ہو سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس خود ٹھہراؤ کی قائل نہیں ہے۔ اس کے اصول بدلتے رہتے ہیں۔ آج اگر سائنس اسلامی نظریے کے برخلاف کوئی بات کہتی ہے تو ہمیں سائنس دانوں کا منہ بند نہیں کرنا چاہیے بلکہ اُنھیں آگے بڑھنے کا موقع دینا چاہیے۔ آپ نے اس بات کی وضاحت کی کہ سائنسی علوم کو اسلام اور مسلمانوں نے کیا کچھ دیا۔ ریاضی، فزکس، کیمسٹری، جغرافیہ، علمِ عمرانیات، اقتصادیات، سیاسیات، منطق، فلسفہ اور الجبرا جیسے علوم کے شعبوں میں مسلمانوں کی دین پر آپ نے معتبر تذکرہ کیا۔ اس پر عظیم ماہرِ تعلیم خواجہ غلام السیدین نے فرمایا کہ ''یہ کاوش عالمِ اسلام میں ایک کارنامے کا اضافہ ہوگا''۔ ۱۹۴۷ء میں جموں میں ڈوگرہ سرکار کی منظّم مسلم کُشی کی وجہ سے حاجنی صاحب اپنی جان بچا کر بھاگ گئے لیکن جموں میں ۱۳۰۰ کتابوں پر مشتمل آپ کی ذاتی لائبریری کو انتہا پسندوں نے آگ لگا کر خاک کر دیا۔ اس میں آپ کا لکھا ہوا تحقیقی مقالہ Medieval Legacy to Modern Science بھی آگ کی نذر ہوگیا۔ اس اہم مقالے پر آپ نے پورے چھ سال صرف کئے تھے۔ اس علمی نقصان کا آپ کو عمر بھر افسوس رہا۔

خودداری

تمام گزٹیڈ (Gazetted) افسران سال میں دو تین بار ہری سنگھ کے دربار میں جا کر حاضری درج کراتے تھے اور Visiting Register پر اپنے دستخط ثبت کرتے

تھے۔لیکن اس خوددار انسان نے وہاں کبھی حاضری نہیں دی کیوں کہ کشمیر میں ''کشمیر چھوڑ دو تحریک'' جاری تھی۔آپ دھوکے باز سیاست دانوں سے نفرت کرتے تھے۔اُن سے مراعات حاصل کرنا تو درکنار، اس مقصد کے لیے سیاست دانوں کے در پر جانے والوں سے بھی نفرت کرتے تھے۔حاجنی صاحب کو اپنے موقف سے دور رکھنے کے لیے سرکار کی طرف سے سیاسی اور انتظامی عہدوں کا لالچ دیا گیا، جسے آپ نے یہ کہہ کر ٹھکرایا کہ مجھے زراعت سے روٹی حاصل ہو رہی ہے اور باقی خرچہ تنخواہ سے ملتا ہے۔میں ایسی پیش کش کو قبول کرکے اپنی عاقبت برباد کرنا نہیں چاہتا۔سیاست داں آپ کی علمی بصیرت، صاف گوئی اور عوام میں زبردست پزیرائی حاصل ہونے کے سبب آپ کے سامنے بے بس رہے۔ ایک اعلیٰ افسر نے جب آپ سے پوچھا کہ ہم آپ کا نام پدم شری ایوارڈ کے لیے تجویز کرنا چاہتے ہیں، تو آپ نے جواب دیا کہ میں نہیں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے ایک ادیب تسلیم کریں، بلکہ مجھے صرف ایک معمولی کشمیری جان لیں۔میں القاب اور بیسا کھیوں کے سہارے کھڑا ہونا نہیں چاہتا ہوں۔کالج میں سینیارٹی کے لحاظ سے آپ کے پرنسپل بننے کا نمبر آیا لیکن آپ نے یہ عہدہ لینے سے یہ کہہ کر انکار کیا کہ ہم جن حالات میں رہ رہے ہیں، اُن میں سیاسی لیڈروں کے ڈکٹیشن کے تحت کام کرنا پڑے گا جو میں نہیں کرسکتا۔شیخ محمد عبداللہ کے کچھ حواریوں نے کشمیری ادیب غلام نبی گوہؔر سے ذکر کیا کہ شاید حاجنی صاحب کو شیخ صاحب اپنی کابینہ میں وزیرِ تعلیم بنائیں گے۔گوہؔر صاحب نے نبض ٹٹولنے کے لیے حاجنی صاحب سے ذکر چھیڑا۔آپ نے جواب دیا کہ میں نے کھیل کود سے بچپن کے ساتھ انصاف کیا۔اپنی جوانی سے کتاب پڑھ پڑھ کر انصاف کیا، خوشیاں منائیں، جھگڑے کئے،

پیری سے انصاف کرنے کا مطلب ہے خدا کو یاد کرنا۔ باقی رہا سیاستداں اُس کے لیے نہ ہی بچپن ہے، نہ جوانی اور نہ ہی بڑھاپا۔

پروفیسر حاجنی مشرقی اقدار اور علی گڑھ روایات کے امین تھے۔ طرزِ کلام اور عادات میں مشرقی تمدن کی زندہ علامت تھے۔ حاضر جوابی، توکل، تجسس اور ظرافت آپ کی طبیعت کا حصہ تھا۔ سادگی کے ساتھ کمال کی نفاست پسندی۔ آپ نے پوری عمر پتلون نہیں پہنی بلکہ شیروانی اور سفید پاجامے میں ملبوس رہتے تھے۔ سر پر قراقلی ٹوپی رہتی تھی اور پیروں میں چمڑے کے بنے چمک دار سیاہ جوتے۔ پھول پودوں اور سبزہ سے کافی لگاؤ تھا۔ آپ عمر بھر حاجن میں ہی سکونت پزیر رہے۔ اپنے آبائی علاقے کے ساتھ آپ کا ویسا ہی تعلق تھا جیسا کہ گوئٹے کا جرمنی سے، حافظ کا شیراز سے اور اقبال کا ہندوستان سے تھا۔ مہمان نوازی میں لاجواب۔ آپ نے عمر بھر گھڑی نہیں پہنی مگر اس کے باوجود وقت کے پابند نظر آتے رہے۔ گھر میں مقررہ وقت پر مہمانوں کی خاطر تواضع کرتے تھے اور بتائے گئے وقت پر ہی دوسروں کی دعوت میں شریک ہوتے تھے۔ خود وقت کے بڑے قدردان ہونے کے علاوہ دوسروں کو وقت ضائع کرنے پر ڈانٹتے تھے۔ خاص کر پڑھے لکھے افراد کو۔ آپ نے تعلیم، زبان وادب، صحافت، دینی امور اور سیاست کے شعبوں میں اہم رول ادا کیا۔ آپ ایک حساس انسان تھے جو اپنے اصولوں اور موقف پر ہمیشہ ڈٹے رہے۔ پروفیسر حاجنی ظاہرداری سے دور، قناعت پسند اور سادہ مزاج انسان تھے۔ آپ نے کبھی بھی روپیہ پیسہ جمع نہیں کیا بلکہ صرف خرچے کے لیے پیسے جیب میں رہتے تھے۔ آپ اسراف کے بھی قائل نہیں تھے۔ بڑے فیاض اور سیر چشم تھے۔ اقتدار، سیاسی وابستگی،

خاندانی وجاہت، تکبر اور منصب داری جیسی بیماریوں سے آزاد تھے۔ آپ کا دل محبت، شفقت اور ہمدردی کے جذبے سے لبریز تھا۔ ہر ایک کے لیے دردِ دل رکھتے تھے۔ آپ ایک خوددار، دلیر اور صاف گو انسان تھے۔

پروفیسر حاجنی بہت ہی زیادہ پڑھے لکھے اور مخلص استاد تھے۔ اسی لیے 'پروفیسر' لفظ اُن کی شان کے مطابق تھا۔ آپ نے نہ صرف پروفیسر عہدے کا معیار بلند کیا بلکہ اس کے تقدس میں بھی اضافہ کیا اور اس کے مقابلے میں بڑے بڑے عہدوں کی پیش کش کو ٹھکرایا۔ کالج کے ہر طالبِ علم کے دل میں آپ کے لیے عزت و احترام تھا۔ کلاس یا کالج کے کسی بھی اسٹیج پر جب آپ تقریر کرنے کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے تو پورے مجمع پر خاموشی اور سکوت طاری ہو جاتا تھا۔ آپ کی عالمانہ اور فاضلانہ گفتگو میں ہر آدمی ہمہ تن گوش رہتا تھا۔ آپ گھنٹوں مسلسل بولتے تھے۔ لیکن کسی کو وقت گزرنے کا احساس تک نہیں ہوتا بلکہ تشنگی باقی رہتی تھی۔ پڑھاتے وقت اپنے مضمون کے ساتھ پورا انصاف کرتے تھے۔ طلبہ کی ہمت بڑھانا اور غریب طلبہ کی مدد کرنا آپ کا معمول تھا۔ آپ محنتی اور باصلاحیت طلبہ کی سفارش کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ طلبہ کو اکثر یہ نصیحت دیتے تھے کہ صرف ڈگریاں حاصل کرنے سے علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ اُنھیں اپنا مطالعہ ہمہ جہت اور وسیع کرنا چاہیے۔ انھیں غیر تدریسی کاموں میں حصہ لینے پر اُبھارتے تھے۔ ثقافتی پروگراموں اور تقریری مقابلوں میں حصہ لینے کے لیے تیار کرتے تھے۔ آپ بہت ہی ظریف تھے۔ ایک طالب علم روز خواتین کالج کے باہر اپنا وقت ضائع کرتا تھا۔ ایک روز جب آپ نے دیکھا تو اُس سے غیر محسوس طریقے سے کہا کہ آپ تو مرد ہیں، خواتین

کالج میں کیوں پڑھنے جا رہے تھے۔ یہ سُن کر طالب علم شرمندہ ہوا اور دوبارہ ایسی غلطی نہیں کی۔ آپ کو اس بات کا شدید افسوس تھا کہ لوگوں میں لگن کی کمی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اساتذہ یا پروفیسروں کو دیکھئے، پڑھتے ہی نہیں ہیں۔ کچھ پڑھیں بھی تو دس صفحے پڑھ کر ہی تھک جاتے ہیں۔ ادھورا ہی چھوڑ دیتے ہیں۔ مطالعہ کرنا تو ایک پروفیسر کا معمول ہونا چاہیے۔ اُردو کا پروفیسر بھی کتنا کچھ مطالعہ کرتا ہے۔ غلط فہمی ہوتی ہے کہ ہم استاد یا پروفیسر ہو گئے۔ نیا کچھ پڑھتے ہی نہیں ہیں۔ کانفرنسوں میں پڑھنے لکھنے کا ماحول بنتا ہے مگر اصل میں ہم Receptive نہیں ہیں۔

۱۹۳۱ء میں کشمیر میں مسلم کانفرنس کا وجود عمل میں آیا اور ڈوگرہ حکمرانوں کے ظلم وستم کے خلاف تحریکِ حریت کشمیر جاری تھی۔ اس سے متاثر ہو کر Young Men's Muslim League قائم ہوئی اور محی الدین حاجنی اِس کے جنرل سکریٹری ہو گئے اور غلام نبی نمدہ گر اس کے صدر مقرر ہوئے۔ یہ ۱۹۳۱ء کا زمانہ تھا جب حاجنی صاحب آٹھویں جماعت کے طالب علم تھے۔ آپ کی قیادت میں سوپور میں طلبہ کا احتجاجی جلوس نکالا گیا۔ جس میں کشمیر کی آزادی کے حق میں آواز بلند کی گئی۔ اس پر پولیس نے لاٹھی چارج کیا اور آپ کے ساتھ طلبہ کی بڑی تعداد کو گرفتار کیا گیا۔ آپ کو چوبیس کین کی سزا دی گئی جس کی وجہ سے نو مہینے تک بیمار رہے۔ آپ ۱۹۳۸ء تک مسلم لیگ سے جڑے رہے۔ آپ کا ایک مخصوص سیاسی نظریہ تھا جس پر آپ عمر بھر قائم رہے۔ لیکن آپ کی یہ خوبی تھی کہ ہر مکتبۂ فکر اور عقیدوں کے لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر چلتے تھے۔

حاجنی صاحب غریبوں، مزدوروں، کاشت کاروں اور بے کاروں کے غم خوار

تھے اور جاگیرداروں و استحصالی اداروں اور عناصر کے مخالف تھے۔نظریاتی اعتبار سے آپ مسلم کانفرنس کے زیادہ نزدیک تھے۔اسے یہ احساس تھا کہ نیشنل کانفرنس ،اکثریتی طبقہ کے مفادات کا سودا کر رہی ہے۔اس لیے وہ ہمیشہ اُن کی مخالفت کرتے رہے۔نام نہاد ترقی پسند پڑھا لکھا طبقہ یہ دُوہائی دیتا رہا کہ منزل پا گئے حالانکہ سیاسی حواریوں کے مظالم سے عوام دم بخود تھے۔حلقہ صدور کسی کو انتقام گیری کا نشانہ بنا رہے تھے۔کہیں کسی کی بہو بیٹیاں اُٹھا کے لے جا رہے تھے۔آپ صاحبِ اقتدار سیاست دانوں کی غلط روش کو تنقید کا نشانہ بناتے رہے جس کی وجہ سے آپ کو ڈرایا دھمکایا بھی گیا۔لیکن آپ سینہ سپر ہو کر اپنے موقف پر قائم رہے۔سیاسی انتقام گیری کی وجہ سے آپ کو ۱۹۴۸ء اور ۱۹۶۵ء میں جیل بھیج دیا گیا۔سیاسی عناد کی وجہ سے ہی کئی بار آپ کے گھر کو آگ لگانے کی کوشش کی گئی جس میں ایک دفعہ آپ کے چار رشتہ دار آگ کی نذر ہو گئے۔

آپ اپنے ضمیر کی آواز کو بیباکی سے اظہار کرتے تھے۔سلامتی کونسل کا جب پہلا وفد کشمیر آیا وہ سیدھا ایس.پی.کالج چلا گیا۔سرکار نے اپنے لیے موافق ماحول بنانے کے لیے کافی زحمت اُٹھائی تھی۔مگر عین وقت پر حاجنی صاحب نے تقریر فرمائی اور اصل بات کہہ کر جلسے کا پورا ماحول بدل دیا۔اِس کے بعد لوگوں کی گرفتاریاں شروع ہوئیں جس میں حاجنی صاحب بھی جیل بھیجے گئے۔غلام نبی ہاگرو (ایڈوکیٹ) لکھتے ہیں کہ’’میں ۱۹۶۵ء میں حاجنی صاحب کے ساتھ جموں سینٹرل جیل میں بند تھا۔میں چھوٹا تھا اس لیے اُن کی علم وحکمت سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کرنا چاہتا تھا۔چوں کہ جیل میں انسان ذہنی پریشانیوں اور نفسیاتی دباؤ کا شکار ہوتا ہے۔اکثر قیدی اچانک لڑتے جھگڑتے تھے۔

جہاں دیدہ اور تجربہ کار حاجنی صاحب ہوا کا رُخ ہی بدل دیتے تھے۔ آپ دست و گریباں لوگوں کو اپنے کلام سے شیر وشکر بنا دیتے تھے۔ یہ آپ کا معمول تھا۔ اکثر قیدی آپ ہی کے پاس بیٹھتے تھے۔ نظر بندوں کی نفسیاتی کمزوریوں کو دیکھ کر حاجنی صاحب نے اُنھیں نفسیات سے متعلق واقفیت دینی شروع کی۔ اب اَن پڑھ قیدیوں کو بھی شعور، تحت الشعور اور لاشعور جیسے الفاظ زبانی یاد ہو گئے۔ اس سے قیدیوں میں فکری اور ذہنی انقلاب پیدا ہوا۔ حاجنی صاحب کے کہنے پر میں نے بھی درسِ قرآن دینا شروع کیا اور سیرتِ مبارک پر تقریریں کیں''۔ گزیٹڈ آفیسر ہونے کی وجہ سے جیل حکام نے پروفیسر حاجنی صاحب کو کئی بار بی کلاس کی پیش کش کی لیکن آپ نے اُسے ٹھکرا کر عام قیدیوں کے ساتھ سی کلاس میں بیٹھنا پسند کیا۔ جیل میں آپ کے تین اوقات مقرر تھے۔ صبح میں درسِ قرآن، دوپہر میں مختلف علمی موضوعات پر لیکچر دینا، شام میں سیاسی مسائل پر بات کرنا۔

ایک دفعہ جیل حکام کی طرف سے پروفیسر حاجنی کو یہ خبر دی گئی کہ آپ کے کھانے پینے کے لیے تین روپے کے بجائے سات روپے دینے کا سرکار نے حکم دیا ہے۔ اِس پر آپ نے اُس وقت کے وزیر داخلہ ڈی. پی۔ در. صاحب کے نام ایک خط روانہ کیا جس میں لکھا تھا کہ ''میں یہاں جیل میں پیٹ بڑھانے کے لیے نہیں آیا ہوں۔ میں نے کل کے ہندوستان ٹائمز میں پڑھا ہے کہ ہندوستان میں ۲۷ کروڑ لوگ بھوک کے شکار ہیں۔ میں ایک دیندار انسان ہوں۔ خیرات دینے کا قائل ہوں۔ چار روپے کا جو اضافہ کیا گیا ہے اُسے خیراتی فنڈ میں ڈال دیا جائے تا کہ بھارت کے چار بھوکے انسانوں کی جان بچ سکے۔

آپ کشمیری زبان کی شناخت کے بارے میں بہت ہی حساس اور سنجیدہ تھے۔ کشمیری زبان وادب، ثقافت، رسم ورواج، طرزِ زندگی اور دہقانی لب ولہجہ کے دلدادہ تھے۔ اپنی گفتگو میں انگریزی زبان کے الفاظ کا استعمال نہیں کرتے تھے۔ صرف حسبِ ضرورت ہی سائنسی اصطلاحات کا استعمال کرتے تھے۔ آپ کے تحریر وتقریر میں خوبصورت کہاوتوں، محاوروں، اور تلمیحات کا استعمال بہت ہی برجستہ اور قوی ہے۔ متروک اور فراموش کئے گئے کشمیری الفاظ کی بازیافت کے لیے کوشاں رہے تاکہ اس زبان کو دوسری زبانوں پر زیادہ انحصار نہ کرنا پڑے۔ کشمیری زبان کو پہلی بار ایسا خیرخواہ نصیب ہوا۔ آپ نے محسوس کیا کہ کشمیریوں کی ذہنی نشوونما اور جمالیاتی حس کو بیدار کرنے کے لیے کشمیری زبان کا اہم رول ہوسکتا ہے۔ اس زبان کو سہارا دینے سے ایک تہذیبی ستون (Cultural Pillar) تیار ہوگا۔ آپ کشمیری زبان، کلچر اور رسم الخط کے خلاف ہونے والی سازشوں کے سخت مخالف رہے اور کشمیری زبان وثقافت کے عربی، فارسی اور اردو سے مضبوط تاریخی اور ثقافتی رشتوں کی وکالت کرتے رہے۔ کشمیری زبان کو اپنا جائز حق اور مقام دلانے کے لیے عملی جدوجہد کرتے رہے اور اس کی ترقی کے لیے آپ کی کوششیں اور کاوشیں قابلِ تعریف ہیں۔ اِس زبان کو اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرانے میں آپ نے اہم رول ادا کیا۔

آپ نے حکمرانوں کی زور زبردستیاں، گولیاں چلانا، لوگوں کو گرفتار کرنا، ظلم و بربریت اور چک داروں کا لوگوں کو بیگار پر لگانا خود اپنی آنکھ سے دیکھا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ "ان سب حالات نے میرے ذہن میں ری ایکشن پیدا کیا اور اسی کی وجہ سے میں

کشمیریت کی طرف راغب ہوا۔'' ہمیں اپنے تشخص کے بارے میں کبھی بھی سوچنے نہیں دیا گیا۔ ہندوستان کے آئین میں دیئے گئے دفعہ ۳۷۰ کو کھوکھلا کیا گیا۔ ہماری جمہوری حکومت پر فالج طاری ہے، کیوں کہ یہ ہمارے ووٹ حاصل کرنے کے بعد ہمیں نظرانداز کرتے ہیں۔ نہ کشمیریوں کی مجبوری کو ہی خاطر میں لاتے ہیں اور نہ ہی کشمیر کو۔ اگر سرکار کشمیری زبان اور کلچر کو فروغ دینا چاہے تو وہ بہت کچھ کر سکتی ہے۔ ورنہ کشمیری زبان کو ہندی مخالف کیوں کہا جاتا۔ حالاں کہ یہ ایک منظور شدہ زبان ہے۔ وزراء یو.جی.سی. کے حکم پر عمل کرنے سے کتراتے ہیں اور کشمیری زبان کا حق مارنے کو اپنے عہدے سے وفاداری سمجھتے ہیں۔ کل کے لیڈر، اب سخت گیر حکمرانوں کی شکل میں سامنے آرہے تھے۔ آزادی کے نام پر ظلم وستم کا بازار گرم تھا۔ مہجورؔ نے ''آزادی، سلامتی کونسلس گُن، وولو ہا باغوانو اور لالولالو ہا گُلِ لالو'' جیسی نظمیں لکھیں۔ حکمراں اور اُن کے حواریوں نے یہ تصور کیا کہ کشمیری زبان ہمارے خلاف ایک موثر آواز بلند کر سکتی ہے۔ اس لیے انھوں نے اس زبان کے خلاف معاندانہ رویہ اختیار کرنا شروع کیا۔ رسم الخط کمیٹی میں اختلافات پیدا کرنا اور مخلص ادیبوں کی کردارکشی کے درپے ہوئے۔ لیکن دوسری جانب حاجنی صاحب کشمیری زبان میں تخلیق کرنے، حکمرانوں کے ظلم کے خلاف لڑنے اور سماجی ناانصافی اور استحصال کے خلاف جہاد کی علامت بن گئے۔

۱۹۵۰ء میں پروفیسر حاجنی صاحب کی قیادت میں کشمیر کلچرل آرگنائیزیشن کا وفد شیخ محمد عبداللہ کے پاس گیا اور شکایت کی کہ ۱۹۴۹ء میں آپ نے یونیورسٹی میں کشمیری زبان پڑھانے کے لیے حکم جاری کیا تھا، جس کی منظوری یو.جی.سی. نے بھی دی تھی۔ اس

پر عمل کرنے میں افسران رکاوٹیں پیدا کر رہے تھے۔ شیخ صاحب نے دلچسپی لے کر ایم.اے. کشمیری کے لیے منظوری دلوائی۔ کشمیر کے وزیر اعظم بخشی غلام محمد کے حکم سے سات لاکھ روپے خرچ کر کے پرائمری کلاسوں کے لیے کتابیں چھاپی گئیں اور اسکولوں میں کشمیری زبان کی پڑھائی شروع کرنے کو کہا گیا۔ وہ کشمیری کتابیں Text Book Store میں سڑتی رہیں۔ لیکن محض اس خدشے سے کشمیری زبان کی پڑھائی شروع نہیں کی گئی کہ اس کی پڑھائی سے لوگ کشمیرستان کا مطالبہ کریں گے۔ کیوں کہ اُنہی دنوں پنجاب میں ماسٹر تارا سنگھ الگ پنجاب صوبہ بنانے کا مطالبہ کر رہا تھا۔ حاجنی صاحب نے اسٹیٹ ٹیکسٹ بُک ایڈوایزری بورڈ میں مُخلصانہ رول ادا کیا۔ وزیر اعلیٰ غلام محمد صادق کے ذریعے سوشل ایجوکیشن ڈپارٹمنٹ قائم کروایا، جس کا مقصد کشمیری زبان میں تعلیم دینی تھی۔ لیکن کشمیری شاعر دینا ناتھ نادمؔ (جو اس ادارے سے منسلک تھا) نے سازش میں شریک ہوکر اس ادارے کو ختم کروایا۔ پروفیسر حاجنی کی کوششوں سے کشمیر یونیورسٹی سے کشمیری زبان میں آنرز کا امتحان شروع کیا گیا۔ آپ نے ان امتحانات میں شامل ہونے کے لیے لوگوں کو تیار کیا۔ آپ ۱۹۶۳ء میں انجمن نصرت الاسلام کے سیکریٹری مقرر ہوئے۔ آپ نے وہاں اورینٹل کالج میں کشمیری زبان بلا معاوضہ پڑھانے کا سلسلہ شروع کیا۔ آپ نے رحمٰن راہیؔ، غلام نبی فراقؔ اور اختر محی الدین کو اس مقصد کے لیے استاد مقرر کیا۔ ۱۹۶۵ء میں آپ نے جیل میں ہی آنرز کشمیری کے لیے نصاب تیار کیا۔ کشمیری افسانہ نگار اختر محی الدین کا کہنا ہے کہ ''۱۹۶۵ء میں حاجنی صاحب نے اطلاع بھیجی کہ میرے لیے پیرول کی کوشش کرنے والا میرا دُشمن ہے۔ آپ اپنا مشن جاری رکھیں۔ اس کا مطلب تھا

کہ کشمیری زبان سکھانے کا کام جاری رکھیں''۔ ۱۹۶۶ء سے آنرز کشمیری شروع کیا گیا۔ لیکن ۱۹۶۸ء میں اس کی پڑھائی روک دی گئی۔ اس کے بعد آپ نے ایم.اے.کشمیری شروع کروانے کے لیے کوششیں شروع کیں۔

آپ ادیب اور ادب نواز ہونے کے علاوہ ادیب ساز بھی تھے۔ لکھنے والوں کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ بہت سارے لوگوں کو لکھنے کی ترغیب دی۔ آپ خود فرماتے ہیں کہ ''میں کہتا ہوں کہ کوئی کچھ تو لکھے۔ اگر آج اُسے پڑھنے والے نہ بھی ہوں، لیکن زبان میں اضافہ ہونا چاہئے۔'' اُردو زبان سے آپ کو لگاؤ تھا۔ لیکن کشمیری زبان و ادب کو فروغ دینا آپ کا مشن تھا۔ اسی زبان میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ آپ نے ادبی مرکز کمراز، کشمیر کلچرل آرگنائیزیشن اور حلقہ ادب سوناواری جیسی انجمنیں قائم کیں۔ ساہتیہ اکادمی سے وابستہ رہے۔ کلچرل اکادمی کی سرگرمیوں میں بھی متحرک رہے۔ کشمیری ڈکشنری ایڈیٹوریل بورڈ کے مستقل ممبر رہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں دو ادبی تنظیموں سے وابستہ ہوں۔ کوشش کرتا ہوں کہ لوگ کچھ لکھیں۔ مگر ایسا لگتا ہے کہ ہم نے ادب کو ذریعہ معاش بنایا ہے جس سے ہماری نظر محدود ہو کر رہ گئی۔ نتیجہ یہ ہے کہ غیر شعوری طور ادب کی حوصلہ شکنی ہو رہی ہے۔ آپ نے مضبوط ادبی تحریک شروع کرنے کے علاوہ سلسلہ وار کتابیں بھی اجراء کرائیں جن میں 'وولرِ کُملَر'، پڑو، مشاہیرِ کمراز اور انہار وغیرہ شامل ہیں۔ کتابوں اور اخبارات کا مطالعہ کرنا آپ کا معمول تھا۔ مکہ سے عربی اخبار'' العالم الاسلامی'' ایران سے ''تہران ٹائمز'' بنگلور سے ''الکوثر'' اور ''سرینگر ٹائمز'' کے آپ مستقل قاری تھے۔ گھٹنوں کے تکلیف میں مبتلا ہونے اور آنکھوں کی روشنی متاثر ہونے کے

باوجود بھی پڑھائی لکھائی سے آپ کا رشتہ منقطع نہیں ہوا۔ ہمت کا دامن نہیں چھوڑا۔ کتابیں، رسائل اور اخبارات آپ کی بیٹی پڑھ کر سناتی تھی۔

پروفیسر حاجنی، کشمیری نثر کے ابتدائی معماروں میں اعلیٰ مقام رکھتے ہیں۔ جس طرح سرسید نے اردو زبان کو عام لوگوں تک پہنچانے کے لیے اسے آسان بنایا، ٹھیک اسی طرح حاجنی صاحب نے کشمیری نثر کو فروغ دے کر لوگوں تک پہنچایا۔ حاجنی صاحب نے اپنی نثر نگاری میں سادہ اور عام فہم زبان کا استعمال کر کے نہ صرف اپنی ترسیل کو آسان اور موثر بنایا بلکہ کشمیری زبان کے ذخیرۂ الفاظ کو بھی وسعت دی۔ عربی، اردو، فارسی اور انگریزی زبانوں پر دست رس ہونے کے باوجود آپ غیر مقامی زبانوں سے مرعوب نہیں ہوئے، بلکہ خالص کشمیری زبان کا استعمال کرتے رہے۔ لیکن ضرورت پڑنے پر دوسری زبانوں کے ذخیرۂ الفاظ سے بھی استفادہ کیا۔ آپ مغرب کے ثقافتی اثرات قبول کرنے کے بجائے مشرقی طرزِ زندگی، زبان اور لب ولہجہ پر ہی قائم رہے۔ کشمیری ادب میں آپ کو بابائے نثر شمار کیا جاتا ہے۔ آپ کے جذبۂ ایثار اور طرزِ عمل نے کشمیری زبان میں علوم کو تقویت دی۔ آپ کی سادہ اور فصیح نثر نگاری نے گہرے نقوش ثبت کئے۔ آپ کی تحریروں نے چالیس اور پچاس کی دہائی میں کشمیری ادباء کے بڑے حلقے کو اپنی طرف راغب کیا۔

آپ ہفتہ وار اخبار ''حقیقت'' اور ''البرق'' میں خبریں اور مضامین لکھتے رہے۔ کبھی اپنے نام سے اور کبھی فرضی نام سے۔ ۱۹۵۰ء میں میر نور محمد کے اخبار ''جمہور'' میں سیٚد ہۆل (ٹیڑھا ترچھا) نام سے آپ کا مستقل کالم چھپتا رہا۔ اس میں آپ جمہوری حکومت

میں ہونے والی بے ضابطگیوں کا پردہ فاش کرتے رہے۔آپ مرزا غلام حسن بیگ عارفؔ کی طرف سے شروع کئے گئے رسالہ ''گلریز'' کو اپریل ۱۹۵۲ء سے اپریل ۱۹۵۵ء تک ترتیب دینے والوں میں سے ایک تھے۔اس میں آپ کے مضامین ،تبصرے اور مسدّس حالی کا ترجمہ چھپتا رہا۔آپ ایس. پی.کالج میں چھپنے والے میگزین پرتاپ کے ۱۹۵۷ء سے ۱۹۶۳ء تک نگراں رہے۔''گلریز'' کے ستمبر،اکتوبر ۱۹۵۲ء کے شمارے میں حاجنی صاحب نے مولوی صدیق اللہ حاجنی پر اردو میں ایک مضمون چھاپا جس میں اُن کے فن اور شاعری پر تبصرہ کیا گیا۔مولوی صاحب نے مختلف طریقوں سے اظہار خیال کیا ہے۔آپ نے شکل وشمائل ، مغازی النبی اور سکندر نامہ بھی تحریر کیا۔حاجنی صاحب نے اُن تمام فن پاروں پر اپنے خاص انداز اور اسلوب سے تبصرہ کیا ہے۔آپ نے جو اہم مضامین تحریر کئے اُن میں کأشر نثر (کشمیری نثر) سأنی گام (ہمارے گاؤں)،علاقہِ وار کأشُر ، ییٚلہِ کٔشیر موغُل آو (جب کشمیر میں مغل آیا)، حبہ خاتونؔ از زبانِ ملہِ حبیب اور اسدؔ پرے حاجنی بحیثیت صوفی شاعر شامل ہیں۔اس کے علاوہ مرزا عارفؔ کی رباعی، رحمٰن راہیؔ کے اشعار اور رسولؔ میر کے اشعار کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔انگریزی اور اُردو میں اقبالیات پر آپ کے متعدد تفصیلی مضامین چھپ چکے ہیں۔زمان ومکان یعنی Time and Space پر اقبال کے حوالے سے آپ نے جو تنقیدی تجزیے پیش کئے ہیں وہ بالکل ہی الگ نوعیت کے ہیں۔اِس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے ریاضی اور سائنسی اصول وقواعد کی مدد سے باریک علمی نکات کی وضاحت کی ہے۔

آپ نے ۱۹۳۹ء میں کشمیری ڈراما ''گرہسی سُندر گرٕ'' لکھا۔اس میں کشمیر کی عصری

دیہاتی زندگی کا حقیقی عکس موجود ہے۔ اِس ڈرامے کو اُس وقت کے فیلڈ پبلسٹی سکریٹری شنکر ناتھ کول نے سرکار مخالف قرار دے کے چھاپنے سے منع کیا۔اس کے بعد یہ ''گلریز'' رِسالے میں قسط وار چھپتا رہا اور بعد میں کتابی شکل میں اس کے چار ایڈیشن شائع ہوئے۔ ''گرہسی سُند گرٕ'' کشمیری ڈراما کا ایک اہم پڑاوَ ہے۔ آپ نے ڈراما کو دیو مالائی موضوعات سے نکال کر زندگی کی حقیقتوں سے روشناس کیا۔اس میں گہرے مشاہدے، احساس کی شدت اور زبان کی چاشنی جھلکتی ہے۔آپ نے دو یک بابی کشمیری ڈرامے بھی لکھے جن میں باوا جتو بھی شامل ہے۔

آپ نے کلچر پر بھی کام کیا۔ بہادُر گنائی کا سُنایا ہوا ''اَکہٕ نَندُن'' لکھا جو سب سے پرانا نسخہ ہے۔ یہ اس اساطیری کہانی کو منظرِ عام پر لانے میں مدد کرتا ہے۔ حاجنی صاحب نے ۱۹۶۷ء میں ساہتیہ اکادمی کے کہنے پر الف لیلہ کا ترجمہ کیا جو ۱۹۶۸ء میں کلچرل اکادمی کی طرف سے شائع ہوا۔اس میں اُنتیس کہانیوں کا کشمیری ترجمہ کیا گیا۔ ان میں چار کہانیاں عشق اور جادو پر ہیں۔آٹھ کہانیاں طنز ومزاح پر مشتمل داستانیں اور سترہ کہانیاں حیوانوں اور پرندوں کی عقل مندی پر مبنی ہیں۔ یہ مکمل الف لیلہ کا ترجمہ نہیں ہے۔کیوں کہ اصل میں الف لیلہ ایک ہزار ایک کہانیوں پر مشتمل ہے۔آپ نے مسٹر فرانکلین کا ہی انگریزی مسودہ سامنے رکھ کر ترجمہ کیا ہے۔ حاجنی صاحب نے ان کہانیوں میں کشمیری لوک کہانیوں کا طرزِ بیان اختیار کیا ہے۔عریاں پہلوؤں کو اپنی چابک دستی سے اخلاقی پردوں میں پیش کیا ہے۔ثقافت میں آپ کا ایک متنوع اور منفرد زاویۂ نگاہ ہے۔اسلامی تاریخ اور ثقافت ہی آپ کے ثقافتی نظریے کی اساس ہے۔آپ نے انگریزی

میں ایک کتابچہ Founders of Culture شائع کیا۔ یہ کتابچہ کلچرل آرگنائزیشن نے چھاپا۔آپ نے کشمیری مثنوی ''گلریز'' کا بھی موثر ثقافتی اور تنقیدی جائزہ تحریر کیا۔

ترجمہ:

پروفیسر حاجنی نے مولانا حالؔی کے مسدس ''مدوجزراسلام'' کا کشمیری ترجمہ کیا جو پہلے ''پرتاپ'' اور ''گُلریز'' رسالوں میں قسط وار چھپتا رہا اور بعد میں مکمل طور پر کتاب کی صورت میں شائع ہوا۔شاعری آپ کا میدان نہیں تھا لیکن آپ نے پھر بھی مسدس حالؔی کا کامیاب منظوم ترجمہ کیا۔ پروفیسر حاجنی صاحب مسدس کے تمہیدی کلمات میں خود لکھتے ہیں کہ'' مجھے خیال آیا کہ شاعر نہ ہونے کے باوجود کیوں نہ میں ایک ایسی جُرأت کروں جس کو دیکھ کر ہمارے اُس شاعر میں غیرت جاگ اُٹھے جو عمر بھر محبوب کی زلفوں میں اُلجھا رہا۔آپ کے نزدیک ترجمہ کار کا اہم فرض یہ ہے کہ وہ اصل کتاب سے وفاداری برتے ، نہ کہ اپنی قیاسی شاعری کا جامہ پہن کر اسے کسی دوسری کتاب کا ترجمہ کہے۔آپ ایک کامیاب ترجمہ نگار ثابت ہوئے۔نظم کا ترجمہ وہی کرسکتا ہے جو خود نظم کی اہمیت اور شعری زبان کی نزاکتوں سے واقف ہو۔اُس میں ذوق کے ساتھ احساسِ وجدان بھی ہو۔مسدّس کے ۲۹۷ بند ہیں ، جن میں ترجمہ کار نے اپنی وجدانی قوّت سے ۷۵۳ اشعار میں اکثر وہی قافیہ استعمال کئے ہیں جو حالؔی نے استعمال کئے ہیں ۔صرف ۳۸ اشعار میں نئے قافیہ بھرتے گئے ۔ترجمہ اصل کے ساتھ پوری مطابقت رکھتا ہے اور بحر بھی وہی استعمال کی گئی ہے۔ترجمہ نگار اس ترجمے میں سادگی ، زورِ بیان ،چستی ،لفظوں کے انتخاب اور شاعرانہ تاثُر برقرار رکھنے میں کامیاب رہا ہے۔

آپ نے منصور حلاج کی ''کتاب الطّواسین'' کا ترجمہ اور تفسیر پیش کی۔ اس سے متعلق آپ کے لکھے ہوئے مضامین ''گلریز'' رسالے کے کچھ شماروں میں چھپتے رہے۔ ان سے قاری کو منصور کی زندگی اور فکر کے بارے میں واقفیت ملتی ہے۔ طواسین، طٰس لفظ کی جمع ہے اور یہ حروفِ مقطعات سے ہے۔ ''کتاب الطّواسین'' منصور کے اُن اقوال کا مجموعہ ہے جو اُس نے وجد و مستی کی کیفیت میں پیش کئے ہیں۔ ان اقوال کی تہہ تک پہنچنا ہر انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ انہیں سمجھنے کے لیے عربی زبان پر مکمل دست رس ہونے کے علاوہ عرفان کے تمام مقامات سے واقف ہونا ضروری ہے۔ حاجنی صاحب نے اقوالِ زریں سے اُبھرنے والے خیالات اور فلسفیانہ نکات کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ نے ایسی عالمانہ تشریح پیش کی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منصور نہ تو دیوانہ تھا اور نہ ہی شطحیات کہنے والا مجذوب۔ اُسے قرآن پاک کا گہرا مطالعہ تھا۔ جس کے نتیجے میں آپ نے ایک ایسے زاویے سے اس کا جوہر پیش کیا کہ جس کا لفظ لفظ دعوتِ فکر دیتا ہے اور دوسری طرف حاجنی صاحب کی علمی بصیرت اور تبحُر کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ حاجنی صاحب نے اِس میں موجود قرآنی اصطلاحات کی بہت ہی باریک بینی سے شرح کر کے منصور کے استدلال کو ظاہر کیا ہے۔

پروفیسر حاجنی نے دو جلدوں پر مشتمل دیوان وہابؔ پرے حاجنی ترتیب دی اور اس کا حاشیہ لکھا۔ وہابؔ پرے حاجنی کو فردوسئ کشمیر کہا جاتا ہے۔ آپ نے شاہنامہ فردوسی کے ۲۳ ہزار اشعار کا کشمیری ترجمہ پیش کرنے کے علاوہ اس میں چوتھی جلد کا اضافہ کیا، جو تاریخ اسلام کا اہم جز ہے۔ ترجمہ کار نے اسے ''خلافت نامہ'' کا نام دیا ہے۔

اسدؔ پرے حاجنی کی شاعری پر تجزیہ پیش کیا اور اُن کی کلیات کو ترتیب دیا۔کلیاتِ صدیق اللہ حاجنی مرتب کی۔مرزا عارفؔ بیگ کی رباعی کی قابلِ ذکر شرح پیش کی۔آپ نے رسولؔ میر کے اشعار اور رحمٰن راہیؔ کے اشعار کا تنقیدی جائزہ پیش کیا۔۱۹۵۷ء میں آپ نے ساہتیہ اکادمی کے لیے کشمیری شاعری کی Anthology تیار کی،جس میں آپ کی بھی دوغزلیں شامل ہیں۔آپ کی جو اور مشہور تصنیفات سامنے آئیں اُن میں گریسی سُند گرِ، کأشر شأعری۱۹۶۰، کأشرِ شرٕچ کتاب۱۹۶۱ء،گامَن منز پھیرِ پھیرِ اور لُکہٕ رَس جیسی کتابیں قابلِ ذکر ہیں۔آپ بزرگوں اور تجربہ کار لوگوں کی باتیں غور سے سنتے تھے۔ اہم اور معلوماتی باتوں کو درج کرتے تھے۔اخبارات اور کتابوں میں چھپی ہوئی کہانیاں اور لوگوں سے سُنے ہوئے دلچسپ واقعات،تصویریں، کارٹون اور خطوط کو ''کشکول'' نام کی کتاب میں شائع کیا۔

ادبی خدمات کے اعتراف میں آپ کو مختلف اعزازات سے نوازا گیا۔۱۹۶۱ء میں آپ کی ''کأشرِ شرٕچ کِتاب'' سامنے آئی جو کشمیری لوک ادب،نفسیات،تاریخ، کشمیریات اور دوسرے مضامین پر مشتمل ہے۔اس پر آپ کو کلچرل اکادمی کی طرف سے پہلا ادبی ایوارڈ دیا گیا۔اس کے بعد اپنی نظر بندی کے دوران آپ نے ایک اہم مقالہ بعنوان''مقالات'' تحریر کئے،جس پر آپ کو ۱۹۷۲ء میں ساہتیہ اکادمی ایوارڈ سے نوازا گیا۔آپ اس کتاب کو اپنا نثری شاہکار اور زندگی کا حاصل کارنامہ سمجھتے ہیں۔ مقالات کتاب، پروفیسر حاجنی کی ہمہ جہت شخصیت اور علمی بصیرت کا آئینہ ہے۔ کشمیریوں کے دل میں آپ کے تئیں جو محبت اور عزت ہے وہ آپ کے لیے انمول

سرمایہ ہے۔آپ کشمیری سماج میں ایک نیم اساطیری کردار کی حیثیت رکھتے ہیں۔آپ کی علمی صلاحیتیں، خطابت اور قادرالکلامی، تحریری کاوشیں، تدریسی اور انتظامی خدمات آبِ زر سے لکھی جائیں گی۔

تحقیق اور تنقید آپ کا میدان تھا۔آپ کے تحقیقی مضامین میں تاریخی شعور اور استدلال نمایاں ہے۔آپ کا طرزِ تنقید تاثراتی نہیں بلکہ تجزیاتی ہے۔تہذیبی انقلاب کا نعرہ دینے والے ہی کشمیری زبان اور تہذیب کو نقصان پہنچا رہے تھے۔ادیب، ادب کو روایتی اقدار سے ہٹا کر اقدار شکنی کی طرف لے جا رہے تھے۔محنت کش طبقے کو بالا دستی دلانا اُس دور کا حتمی فیصلہ لگتا تھا۔اس سے اختلاف کرنا یا گریز کرنا قدامت پسندی یا فرسودگی سے تعبیر کی جاتی تھی۔تقریباً ستر کی دہائی تک یہی رجحان غالب رہا۔ پروفیسر حاجنی نے اس یک رنگی میں ایک ہلچل پیدا کی اور ایک متوازن تنقیدی رویہ بھی قائم کیا۔مگر اسے یہ بھرم نہ تھا کہ صرف اُسی کا تنقیدی رویہ حتمی یا صحیح ہے۔آپ نے اپنے ایک مضمون In Defence of Realism میں لکھا تھا کہ ''جدید سائنس اور فلسفے کے مطابق عقلیت میں بہت سی خامیاں ہیں۔اس لیے ریلزم میں کوئی حتمی حقیقت نہیں ہے۔'' اس پر اشتراکیت پسند ناراض ہوئے اور اُس وقت کے وزیرِاعلیٰ غلام محمد صادق سے اس کی شکایت کی۔وزیرِاعلیٰ نے شکایت کرنے والوں کو مناسب علمی جواب لکھنے کا مشورہ دیا۔ پروفیسر حاجنی صاحب کا تنقیدی رویہ اپنے زمانے کے کُلھم تنقیدی رویوں کے خلاف ایک ردِ عمل تھا۔ یہ رویہ انھوں نے عربی اور فارسی ادب کے مطالعہ کرنے سے متاثر ہو کر اختیار کیا تھا۔آپ کے معیار اور تنقیدی اصول اسی سے ترتیب پائے تھے۔آپ کے

تنقیدی رویہ کی بنیاد یہ تھی کہ ادب کے سامنے کوئی اخلاقی مقصد ہونا ضروری ہے۔ادب میں خالص جمالیاتی عناصر تلاش کرنا ایک ذہنی مرض ہے۔آپ اس بات کے قائل تھے کہ شاعری میں فلسفے کی طرح مربوط فکری نظامِ استدلال ہونا چاہیے۔

آپ لکھتے ہیں کہ '' جو شعرا عشقِ حقیقی کی تلاش میں آگے بڑھے، جب اُن کے شعور کا سامنا نظریۂ وحدت الوجود سے ہوا، اُن کا تخیل اُسی پر فریفتہ ہوا۔حالانکہ روحانی بلندی کے اور بھی اعلیٰ مقام ہیں مثلاً وحدت الشہود، حقیقتِ کبریٰ، حسنِ مطلق، عبودیت وغیرہ۔ایسے مقامات کا سایہ بہت کم شعراء کے تخیل پر پڑا، جن کے سطحی نمونے ہمیں رحیم صأب، شمس فقیر، وہاب کھار، اسد پرے حاجنی اور احمد بٹواری کے کلام میں ملتا ہے۔ باقی عام شعراء کو فلسفیانہ تخیل سے تضاد یا عقل پرستی پر عدمِ اعتماد ہے۔حاجنی صاحب کے نزدیک تخلیق میں مقصد ہی تخیل کو ترتیب اور تنظیم عطا کرتا ہے۔اساطیر اور خیالات کو یکجا کر کے اُنہیں وحدت دیتا ہے۔اِس کے بغیر ایک فن پارہ جذبات کا بے لگام بنا ہوا ہوتا ہے۔آپ کے نزدیک تخلیق کار کو بحثیت انسان اور بحثیت ادیب سماجی ا فادیت کو مدِنظر رکھنا چاہیے۔آپ کے نزدیک کشمیری شاعری میں بے مقصدی کی اصل وجہ کشمیریوں کی غلامی اور مظلومیت ہے۔

عبدالوہاب پرے حاجنی کو آپ فردوسی کشمیر بتاتے ہیں۔مولوی صدیق اللہ حاجنی، اسد پرے حاجنی اور رمضان بٹ آپ کے من پسند شعراء ہیں۔آپ نے ان کے کلام کو ترتیب دیا اور حاشیے لکھے۔محمد یوسف ٹینگ کلیاتِ صدیق اللہ کے عرضِ ناشر میں لکھتے ہیں'' پروفیسر حاجنی صاحب، مولوی صدیق اللہ کے معنوی وارث ہیں۔کشمیری

ادب، اسلامیات اور جدید علوم پر آپ کی گہری نظر ہے۔ اسی لیے اس کلیات کے ہر صفحے پر آپ کی نکتہ دانی کے نقوش چمکتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ جیسے اللہ نے اسی کام کے لیے آپ کو حیات عطا کی۔ آپ کے عالمانہ اور بصیرت افروز حاشیوں نے کتاب کی معنوی سطح کو مزید بلندی عطا کی ہے''۔ ان کے کلام کا تنقیدی جائزہ لینے میں آپ نے تجزیاتی اور تاویلاتی طریقہ اختیار کیا۔ جائزہ لیتے وقت آپ اپنے ہمہ جہت علمی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے شاعری سے وابستہ تمام ممکنہ تصورات و خیالات کی تشریح کرتے ہیں۔ علمِ ریاضی، فلسفہ، تاریخ، سائنس اور مذہبیات پر دست رس ہونے کی وجہ سے آپ اُن سارے معنوی امکانات کو کھنگالتے تھے، جن کا شعر کے معنوی امکانات سے کوئی تعلق ہو۔ آپ شاعری کی ہیئت یا ساخت اور حسن و قبح کے بجائے خیال آرائی اور نکتہ دانی پر زور دیتے ہیں۔

آپ کے نزدیک صوفی شاعر کا صاحبِ حال بزرگ اور صاحبِ نظر ہونا ضروری ہے۔ منفرد طرزِ بیان، سنجیدہ موضوع، سنجیدہ اصطلاحات استعمال کرنے کی چابک دستی اور مجازی رنگ سے پاک تخیل ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کُلہم کشمیری عشقیہ شاعری کو بچہ نغمہ اور ترقی پسند شاعری یا سماجی شاعری کو تقریب پسند شاعری کہتے ہیں۔ صوفی شاعری کے ناقد کا خود بھی صاحبِ حال ہونا لازمی ہے۔ حاجنی صاحب کا کہنا ہے کہ ہمہ اوست (وجودی) ہمہ اندر اوست (شہودی) ہمہ از اوست (ایجادی) ایک ہی حال کے مختلف وارداتِ قلبی ہیں جو یکجا ہو کر نظریہ توحید بناتے ہیں۔ یہ تمام حال نقاد پر طاری ہو کر ہی، وہ کامیاب نقاد ہوسکتا ہے۔ آپ کلاسیکی ذائقہ اور ذوق رکھنے والے نقاد ہیں۔

حق گو وحق نواز، وہ حق بین آدمی

تھا مردِحُر کمال کا محی الدین حاجنی

☆☆☆

۱۳۔ فیضؔ کے معاصر کشمیری شعراء

انیسویں صدی عیسوی میں کارل مارکس نے مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام پر زبردست یلغار کی۔ نیز اقتصادی و سیاسی نظام کا متبادل نمونہ پیش کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں لینن نے سوشلسٹ انقلاب کی قیادت کی اور ۱۹۱۷ء میں سوویت یونین کے نام سے ایک سوشلسٹ ریاست قائم کی۔ سرمایہ دارانہ نظام کے متبادل اشتراکیت نے ایشیاء اور افریقہ میں لاکھوں انسانوں کو متاثر کیا، جنھوں نے معاشرتی انصاف کے حصول کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا۔ مارکس نے فلسفہ اور سماجیات کے علاوہ ادب کو بھی متاثر کیا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں روایت پسندی کے خلاف آواز اُٹھنے لگی۔ اظہار کے نئے طریقے تلاش ہونے لگے اور ادب برائے ادب کے بجائے، ادب برائے زندگی کے نعرے بلند ہونے لگے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں شعراء اور ادباء نے ادب کو زندگی سے قریب لانے کی مہم شروع کی، جس کے نتیجے میں بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں ترقی پسند تحریک شروع ہوئی۔

ترقی پسند تحریک کے پسِ منظر میں ہی ہندوستان میں ترقی پسند ادب وجود میں آیا۔ ۱۹۳۵ء میں ''انجمن ترقی پسند مصنفین'' قائم کی گئی اور اِس کی پہلی باقاعدہ میٹنگ لندن انگلستان میں منعقد ہوئی۔ اس میں سجاد ظہیر، ڈاکٹر جیوتی گھوش، ڈاکٹر ملک راج آنند، پرمود سین گپتا اور ڈاکٹر محمد دین تاثیر کے ذریعے مُرتب کردہ منشور پیش کیا گیا۔ ۱۹۳۶ء میں لکھنو شہر کے اندر سجاد ظہیر کی صدارت میں ''انجمنِ ترقی پسند مصنفین'' قائم کی گئی۔ اس کا مقصد تخلیق کاروں کو ایسا ترقی پسند ادب تخلیق کرنے کی ترغیب دینا تھا، جس کا خالص

انسانی زندگی سے ارتباط ہو۔ ایسا ادب جو استحصالی عناصر کے خلاف، مزدوروں اور محنت کشوں کا ترجمان ہو۔ آزادی، انقلاب، انسانی مساوات، غربت اور استحصال سے نجات، اتحاد اور یکجہتی اس ادبی تحریک کے بُنیادی خط و خال تھے۔ لکھنو کے اعلان نامے میں دوسری باتوں کے علاوہ یہ بھی کہا گیا کہ

> ''ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان کا نیا ادب ہمادی زندگی کے بنیادی مسائل کو اپنا موضوع بنائے۔ یہ بھوک، افلاس، سماجی پستی اور غلامی کے مسائل ہیں۔'' [۱]

مغربی سامراج کے خلاف بغاوت، آزادی، انقلاب، فرقہ پرستی اور نسل پرستی کی مخالفت، محنت کش طبقے کی حمایت اور انہیں اِستحصال سے نجات دلانا اور ایک نیا سماجی نظام قائم کرنا، ترقی پسندی کے خاص اقدار تھے۔ اس زمانے میں قومی احتجاج کی لے بہت تیز تھی۔ احتجاجی مظاہرے، نعرہ بازی عام زندگی کا حصہ بن گئے تھے۔ ترقی پسندوں کے نزدیک انسان مجبورِ محض نہیں ہے بلکہ اسے حالات کے جبر کا ہمت سے مقابلہ کرنا چاہیئے۔ حالات کے جبر کو بدلنا، عدل اور مساوات ترقی پسندی کے بنیادی اصول ہیں اور یہ رجائیت پر زور دیتی ہے۔ ترقی پسندی کے ذریعے ادب میں تیزی سے تبدیلی آئی اور روایتی ہیّتوں میں نئے خیالات سموئے گئے۔ شاعری اور نثر کے لیے نئی ہیّتوں کی تلاش میں عالمی ادب اور ہندوستان کے علاقائی ادب سے استفادہ کیا گیا، جس سے ادبی موضوعات میں تنوع پیدا ہوا۔ ترقی پسندی نے ایک نیا عہد نامہ مرتب کیا، جس نے جمالیات کے سارے روّیے اور معیار بدل دئے۔ انسانی حقائق کے تئیں ایک نیا زاویہ

نگاہ پیدا کیا، جس سے ادب میں ایک تاریخی اور سماجی معنویت پیدا ہوگئی۔ ہر چیز عقل اور ادراک کی کسوٹی پر پرکھنا، اس کا اہم اصول بن گیا۔

> ''وہ سب کچھ جو ہمیں انتشار، نفاق اور اندھی تقلید کی طرف لے جاتا ہے، قدامت پسندی ہے اور وہ سب کچھ جو ہم میں تنقیدی صلاحیت پیدا کرتا ہے، جو ہمیں عزیز روایات کو عقل و ادراک کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے اُکساتا ہے، جو ہمیں صحت مند بناتا ہے اور ہم میں اتحاد اور یکجہتی کی قوّت پیدا کرتا ہے، اس کو ہم ترقی پسندی کہتے ہیں'' ۲؎

ہندوستان کے ابتر معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی حالات کی وجہ سے ملک میں ہوا نوا ترقی پسند تحریک کے لیے موافق تھا۔ گاندھی جی کے عدمِ تشدد کے فلسفے کے خلاف ہندوستانی نوجوانوں میں بے چینی پیدا ہوگئی تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ انقلاب اور عوامی تحریک کے ذریعے ہی انگریزوں سے آزادی حاصل کی جاسکتی ہے اور کاشتکار، مزدور اور عام لوگ لوٹ کھسوٹ، استحصال اور بیروزگاری سے نجات پاسکتے ہیں۔ ترکی میں خلافت کا خاتمہ اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد بولفر اعلان نامے کے تحت فلسطین میں یہودیوں کو بسائے جانے سے ہندوستانی عوام میں عام طور اور مسلمانوں میں خاص طور انگریزوں کے خلاف نفرت پائی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ روسی انقلاب کے خلاف پروپیگنڈا کے باوجود بھی ترقی پسند تحریک نے رابندر ناتھ ٹیگور، موتی لال نہرو اور جواہر لال نہرو جیسے تخلیق کاروں اور دانشوروں کو متاثر کیا۔ ۱۹۲۹ء میں شروع ہوئی کساد بازاری، ہندوستان اور باقی سرمایہ دار ملکوں میں کاشتکاروں کی خستہ حالی اور کارخانوں کی تالہ بندی کی وجہ سے نوجوان

دربدر پھرتے رہے۔لیکن اس کے برعکس سوویت روس میں ترقی ہورہی تھی۔ ۱۹۱۷ء کا انقلابِ روس معاشرتی، سیاسی اورنظریاتی سطح پر اثرات مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ ادب پر بھی اپنے گہرے اثرات ڈال رہاتھا۔۱۹۳۳ء میں اُردوکا رسالہ''انگارے'' شایع ہوا، جو ادیب اور ادب نوازوں میں ترقی پسند مزاج پیدا کرنے میں اپنا رول ادا کرتا رہا۔

ہندوستانی ادب پر مارکسزم کے اثرات کے نتیجے میں فیض احمد فیضؔ بھی سامنے آئے۔آپ اس تحریک کے بانیوں میں شمار ہوتے رہے۔آپ نے فرائیڈ، مارکس اور اشتراکیت کے دوسرے علمبرداروں کے نظریات کا مطالعہ کیا۔فیضؔ اپنی شاعری کے ذریعے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر رہنے والے لاکھوں پسماندہ انسانوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔آپ استحصال سے پاک معاشرے کے حصول کے لیےاپنی شاعری کا استعمال کرتے رہے۔آپ نے مزدوروں اور محنت کشوں کے دردکو محسوس کیا اور شاعری کو سماجی تبدیلی کا ذریعہ بنایا۔

فیضؔ کی شاعری میں قدیم وجدید کا امتزاج ہے۔اس میں حوادثِ زمانہ کا عکس بھی ہے اور تہذیبی تسلسل کی صدائے بازگشت بھی ہے۔عاشقی اور ہنرمندی کے علاوہ انسان دوستی بھی جلوہ گر ہے۔اس میں روایات کا احترام بھی ہے اور جدید تراکیب و تصورات سے آگہی بھی۔آپ نے اپنے نظریات کے مطابق نئے استعاروں،تشبیہوں اور تلازموں کا استعمال کیا۔آپ کے کلام میں ہمہ جہتی،تہہ داری اورنئی معنویت ہے۔اس میں عہدِ رواں کے نشیب وفراز کی حسیت اور جمالیاتی کیفیت بھی ہے۔فیضؔ کے کلام میں

کرب، اضطراب، غیر یقینیت اور سیاسی بے چینی پوری طرح موجود ہے۔

آپ کی شاعری اجتماعی تاثرات کا مظہر ہے۔ غمِ کائنات، غمِ ذات کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ یہ مختلف مسائل اور طبقاتی جبر کے خلاف اعلان جنگ ہے۔ آپ استحصال کے شکار لوگوں کے مسائل کا حل ڈھونڈنے لگتے ہیں۔ دوسروں کے کرب اور دکھ، اپنے دکھ بن گئے۔ فیض نے شاعری کا لب ولہجہ بدل دیا۔ اشاروں اور کنایوں سے شاعری کو نئی جہتیں عطا کیں ۔

بے پیے ہوں کہ اگر لطف کرو آخر شب
شیشہ و مے میں ڈھلے صبح کے آغاز کا رنگ
ہم نے جو طرز فغاں کی ہے قفس میں ایجاد
فیضؔ گلشن میں وہی طرز بیاں ٹھہری ہے

آپ کے کلام میں معاشرتی انتشار، ظلم وستم، استحصال، غیر یقینیت اور اقدار کی شکست وریخت کے شدید احساس کا جمالیاتی اظہار موجود ہے۔ آپ نے نہ صرف اپنی غزلیات میں عصری حسیات کو موضوعِ بحث بنایا بلکہ غزل کی لطافت اور نزاکت کو برقرار رکھتے ہوئے، اقدار کو بھی قائم رکھا ۔

آج پھر حُسن ِ دل آراء کی دھج ہوگی
وہی خوابیدہ سی آنکھیں وہی کاجل کی لکیر
رنگ رخسار پہ ہلکا سا وہ غازے کا غُبار

صندلی ہاتھ پہ دُھندلی سی حنا کی لکیر
رنگ پیرہن خوشبو تمہارے زلف لہرانے کا نام
موسمِ گُل ہے تمہارے بام پر آنے کا نام

فیضؔ انقلاب برائے انقلاب کے قائل نہ تھے، بلکہ انقلاب کے مثبت اثرات کے خواہشمند تھے۔عشق آپ کا پیغام اور انقلاب اس کا ذریعہ ہے۔بلکہ یوں کہا جائے کہ آپ کی شاعری عشق اور انقلاب کے درمیان کی چیز ہے۔آپ روایت کو انقلاب سے جوڑتے ہیں۔استعارے اور تشبیہہ روایتی ہیں لیکن معانی نئے ہیں۔زندگی کے تلخ حقائق کو سرسری طور سمجھنے کے بجائے ایک دائمی زاویۂ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ آپ امن اور آزادی کے متوالے تھے اور عالمی امن کے لیے کوشاں رہے۔آپ ایک جاں نثار انقلابی ثابت ہوئے ۔

مقام ، فیضؔ کوئی را ہ میں جچا ہی نہیں
جو کوئے یار سے نکلے تو سوئے دار چلے

فیضؔ نے اردوغزل کو روایتی بندشوں سے نکال کر نئی اور آزادفضاء عطا کی۔ اسے غمِ عشق کے بجائے غمِ زیست سے متعارف کرایا۔اُسے مجبور،محکوم، مظلوم اور محروم انسانوں کے درد وغم کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ سیاسی اور معاشرتی حوادث ومسائل کا ترجمان بنایا۔غزل کو زندگی کے معاملات اور تجربات سے ہم آہنگ کیا۔ اسے عالمگیر معنویت عطا کی اور اجتماعی محسوسات کے اظہار کا وسیلہ بنایا۔آپکی شاعری ذاتی ترجیحات

کے بجائے اجتماعی تاثر کا مظہر ہے۔آپ نے صنف غزل کو محبوب کے عشق و وصال میں گُم ہونے کے اظہار کے بجائے اجتماعی انسانی درد وکرب اور مصائب کے اظہار کا ذریعہ بنایا ۔

اور بھی غم ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

فیضؔ کی شاعری مخصوص سیاسی ومعاشرتی حالات اور واقعات کی پیدوار ہے۔ یہ توانائی اور شگفتگی رکھتی ہے۔نظریاتی شاعر ہونے کی وجہ سے فیضؔ اپنی بات کو علامتی انداز میں شروع کرتے ہیں۔آپ اپنی روایتی تہذیبی علامتوں کو نئے انداز اور تناظر میں پیش کرتے ہیں۔نظم ''بول کہ لب آزاد ہیں تیرے'' میں محکوم ومجبور اور مصیبت کے شکار انسانوں کے مسائل کی عکاسی کی گئی ہے اور لب کے آزاد ہونے کی پیش گوئی کی گئی ہے۔ نظم ''سیاسی لیڈر کے نام'' میں تاریک رات کی پریشانیوں کے اظہار کے ساتھ نویدِ صبح کی امید بھی جگائی ہے۔

نظم ''کتے'' ہمارے احساس کمتری اور تہذیبی اقدار کی پسماندگی پر طنز ہے۔ اس نظم کا مطالعہ کرنے سے محسوس ہوتا ہے کہ فیض نے یہ نظم اقبال کے کلام ''یہ غازی یہ تیرے پُراسرار بندے، جنہیں تو نے بخشا ہے ذوقِ خدائی'' سے متاثر ہوکر تخلیق کی ہے، بلکہ اس کی تضمین کی گئی ہے۔اقبال اللہ کی نعمتوں اور انسان پر اُس کے ظاہری اور باطنی فیوض و برکات پر ایمان رکھتے تھے۔اسی لیے آپ غازیوں اور اللہ کے پُراَسرار بندوں کے ذوق وشوق اور کمالات کو اُجاگر کرتے ہیں۔اقبال کے برعکس فیض کمیونزم پر یقین

رکھتے تھے۔اسی لیے آپ کتوں کو اپنا موضوعِ سخن بناتے ہیں اور کتوں کو سوئے ہوئے مظلوم انسانوں کی علامت بنا کر اُن کے جرمِ ضعیفی پر طنز کرتے ہیں۔مجموعی طور پر آپکی سیاسی شاعری، جبر وتشدد، ظلم وستم اور ناروا سلوک کے خلاف ایک محکم اور موثر آواز ہے۔اس کے اظہار کے لئے آپ کبھی واقعیت پسندی اختیار کرتے ہیں اور کبھی رمز و کنایہ اور علامتوں سے کام لیتے ہیں ۔

خزاں کے ہاتھوں نہ جانے چمن پہ کیا گزری ہے
چمن سے آج صبا بے قرار گزری ہے
صحرا پہ لگے پہرے اور قفل پڑے بن پر
اب شہر بدر ہوکر دیوانہ کدھر جائے
پہلے بھی خزاں میں باغ اجڑے پر یوں نہیں جیسے اب کے برس
سارے بوٹے پتا پتا روش روش برباد ہوئے

فیضؔ کی شاعری اپنے دور کی عصری حسیت کی امین ہے۔ایک طرف غریب و نادار لوگوں کی کسمپرسی ہے اور اس پر ستم یہ کہ کوئی پرسانِ حال نہیں۔غم ہیں لیکن غم کا مداوا نہیں۔فیضؔ اِس بے بوج ماحول کی عکاسی یوں کرتے ہیں ۔

بے دادگروں کی بستی ہے، واں دادکہاں خیرات کہاں
سر پھوڑتی ہے ناداں فریاد جو در در جاتی ہے
گلوئے عشق کو دارو رسن پہنچ نہ سکے

تو لوٹ آئے ترے سربلند کیا کرتے

ترقی پسند تحریک سے وابستہ جوشؔ، فیضؔ، سردار جعفری، ساحرؔ اور مخدومؔ اپنی شاعری کے ذریعے مارکسی نظریات اور اقدار پیش کرتے رہے اور معاشرتی اِنصاف، مساوات، سیکولرزم اور انسان دوستی پر زور دیتے رہے۔ یہ ترقی پسند تحریک رنگ و نسل اور جغرافیائی سرحدوں کو پھلانگ کر ہندوستان کے ہر علاقائی ادب پر اپنے اثرات مرتب کرتی رہی۔

ڈوگرہ شاہی حکومت نے ۱۸۸۹ء میں اُردو زبان کو ریاستِ جموں وکشمیر کی سرکاری زبان تسلیم کرلیا۔ فارسی اور اُردو زبانیں یہاں کے تعلیمی نصاب میں خاص مضامین کی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان زبانوں کے ادب میں جو بھی تبدیلیاں آتی رہیں، کشمیری ادیب اور شاعروں نے اُن کا براہِ راست اَثر قبول کیا۔ اُردو میں ترقی پسند تحریک شروع ہونے کا اَثر کشمیری ادب پر بھی ہوا۔ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں پریم ناتھ پردیسی نے کشمیر میں ایک ادبی انجمن ''حلقہ اربابِ ذوق'' قائم کی۔ اس کے رُکن تھے قیصر قلندر، مرزا عارف بیگ، پریم ناتھ پشپ، پریم ناتھ در اور سوم ناتھ زتشی وغیرہ۔ اس کے بعد یہاں ''انجمنِ ترقی پسند مصنفین'' قائم کی گئی۔ بقولِ دینا ناتھ نادمؔ

> ''انجمن ترقی پسند مصنفین کی کشمیری شاخ کی پہلی میٹنگ ۱۹۴۱ء میں
> ہندوستان کے مشہور افسانہ نگار راما نند ساگر کے اِشارے پر
> ہمارے مشہور افسانہ نگار پردیسی صاحب کے گھر پر ہوئی۔'' ۳۲

اُس میٹنگ میں آپ کے علاوہ علی محمد لون، صلاح الدین احمد، کنولنین پرواز، پروفیسر محمود ہاشمی، حمید فطرت، ڈاکٹر نذرالاسلام، سوم ناتھ ناتھ کول، سوم ناتھ زتشی اور مہندر رینہ وغیرہ بھی شامل ہوئے۔

تقسیمِ ہند کے بعد کشمیری ادیب اور دانشوروں نے ''کلچرل فرنٹ'' قائم کیا۔ جولائی ۱۹۴۹ء میں اس کی پہلی میٹنگ منعقد ہوئی، جس میں تخلیق کاروں کے نام ایک اعلان نامہ جاری کیا گیا۔

''کشمیر کے ہر باشعور ادیب اور دانشور کا یہ فرض ہے کہ وہ ایک طرف ملک کے سماجی حالات پر نظر رکھے اور دوسری طرف وہ رجعت پسندوں کی کوششوں کو بھی مدِ نظر رکھے''۔[۴]

۱۹۵۳ء میں کلچرل فرنٹ کا نام بدل کر ''کلچرل کانگریس'' رکھا گیا۔ غلام محمد صادق اور پیر عبدالاحد کلچرل کانگریس کے سرپرست تھے۔ پیر غیاث الدین، غلام رسول رینزو، نور محمد، موتی لال مصری، پران ناتھ جلالی اور بدری ناتھ نشاط اس کے رُکن تھے۔ بُزرگ ادیبوں میں غلام احمد مہجورؔ، عاصیؔ، مرزا عارفؔ بیگ، پی۔ این۔ پشپ اور ماسٹر زندہ کول اس انجمن سے وابستہ تھے۔ اس کے علاوہ دینا ناتھ نادمؔ، رحمٰن راہیؔ، امین کاملؔ، نور محمد روشنؔ، عزیز ہارون، حبیب کامران، ارجن دیو مجبورؔ، اختر محی الدین، علی محمد لون، سومناتھ زُتشی اور بنسی نردوش بھی اس انجمن میں شامل تھے۔ کلچرل کانگریس میں جو اور تخلیق کار اُبھر آئے، اُن میں عبدالستار رنجورؔ، غلام نبی

خیالؔ، چمن لال چمنؔ ،مظفر عازمؔ ، فارقؔ بڈ گامی، شاہدؔ بڈ گامی، موتی لال ساقیؔ ،حکیم منظور،شمیم احمد شمیم اور اوتار کشن رہبر شامل ہیں ۔ کلچرل کانگریس نے ، انجمنِ ترقی پسند مصنفین کے منشور کو ہی چند تبدیلیوٕ کے ساتھ اپنے اعلان نامے میں پیش کیا۔

''ہم اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ ہمیں اپنی تہذیب ،اپنا وطن ،اپنے عوام کی زندگی عزیز ہے ۔ہم اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ ہمارے اجداد نے زندگی کی جو تہذیبی میراث ہمارے لیے چھوڑی ہے، ہم ہر قیمت پر اُس کا تحفظ کریں گے اُن کی شاندار روایات کو ترقی دیکر، ایک بہتر زندگی کی تشکیل کریں گے ۔ہم اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ زندگی کی طرح فن اور ادب بھی لامحدود وسعتوں کا حامل ہے ،اِن پر کسی ایک گروہ، طبقہ یا فرقہ کا اجارہ نہیں ہوسکتا۔ہم یہ بھی اعلان کرتے ہیں کہ فن اور ادب کی ترقی کے لیے عوام کی زندگی کا بہتر ہونا ضروری ہے ۔فن اور ادب ہمیشہ سے عوام کے دل کی دھڑکنوں کی ترجمانی کرتے رہے ہیں ۔ ہمیشہ اُسی فن نے مقبولیت حاصل کی ہے جو عوامی زندگی سے ہم آہنگ ہو۔۔۔۔

ہم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہم اپنے فن کے ذریعے انسان دوستی اور امن پسندی کی اُن روایات کو اور زیادہ

نمایاں کریں گے، جن کو ہر دور میں ہمارے اجداد نے اپنے
خونِ جگر سے سینچا ہے۔'' ۵؎

دُنیا میں مارکسی نظریہ کے ماننے والے لوگوں کے مسائل اُبھارتے رہے اور حکمرانوں کی مخالفت کرتے رہے۔ اس لیے وہ طرح طرح کے عتاب کا بھی شکار ہوتے رہے۔ لیکن لوگوں کے ہمدرد ہونے کی وجہ سے عوام میں انہیں ایک پزیرائی حاصِل تھی اور انہیں عزت و وقار کی نظر سے دیکھا جاتا رہا۔ مگر کشمیر کے مارکسی لوگوں سے دور اور حکومت کے طرفدار تھے۔ عالمی سطح پر کمیونِسٹ، آزادی کی عوامی تحریکوں میں سرگرم تھے۔ لیکن اس کے برعکس کشمیر کے کمیونِسٹ تضاد کے شکار رہے۔ کشمیر کے کمیونسٹ ۱۹۴۷ء تک کشمیر کی تحریکِ آزادی میں شامل رہے۔ مگر ۱۹۴۷ء کے بعد ان کا رول متضاد رہا۔ اِس لیے وہ کشمیر میں کوئی سنجیدہ رول اَدا نہ کر سکے۔ مارکسی نظریہ کے ایک علمبردار اور نیشنل کانفرنس کے ایک لیڈر جناب غلام محمد صادق جمہورِیَت نواز ہونے کا دَم بھرتے رہے۔ لیکن جب ۱۹۵۳ء میں مرکزی سرکار کے کانگریسی حکمرانوں نے، غیر جمہوری حربے استعمال کئے اور جموں و کشمیر کے وزیرِ اعظم شیخ محمد عبداللہ کو اقتدار سے بے دخل کر کے، بخشی غلام محمد کو مُسلط کر دیا، اُس وقت غلام محمد صادق نے بخشی غلام محمد کے ساتھ شامل ہو کر مار دھاڑ سے جمہوریت کی ایک ایسی خمیر تیار کی، جس نے برِصغیر میں کڑواہٹ اور بداعتمادی کو ہوا دی۔

۱۹۵۹ء میں ڈیموکریٹک نیشنل کانفرنس (D.N.C) وجود میں آئی۔ ڈیموکریٹک

نیشنل کانفرنس کے جو کمیونسٹ لیڈر، بخشی غلام محمد سے روٹھے ہوئے تھے، وہ بھی اپنے لیے چند رعایتیں حاصل کر کے دوبارہ بخشی غلام محمد کی حمایت میں کھڑے ہو گئے۔ کشمیر کے کمیونسٹوں کے قول و فعل میں تضاد رہا اور مجموعی طور وہ اپنی غیر مستقل مزاجی کی وجہ سے عوام سے دُور رہے۔ انہیں کسی بھی طرح کی تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑا، بلکہ اس کے بجائے اُنہیں حاکموں کی خوشنودی بھی حاصِل رہی۔ اسی لیے مارکسی نظریہ ایک چھوٹے اور محدود حلقے سے باہر اپنا اثر نہ ڈال سکا اور نہ ہی مارکسی نظریئے کے حامی کوئی اِنقلاب ہی پیدا کر سکے۔

لیکن اس کے باوجود بھی کشمیر کے کمیونسٹوں کا ایک گروپ لوگوں کے خاطر کام کرتا رہا اور وقت وقت پر سرکاری عتاب کا بھی شکار ہوتا رہا۔ مگر یہ بھی اِقتصادی مسائل اُبھار کر، سیاسی فوائد حاصل کرنے کے درپے تھا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد نیشنل کانفرنس کی حکومت زمینداروں سے دھان کی اضافی فصل خوش خرید کرتی رہی۔ لیکن یہ خوش خرید مُہم عام کسان کے لیے ایک جبری مُہم بن گئی۔ کسانوں سے خوش خرید کے نام پر بعض اوقات شام کا کھانا بھی ضبط کیا گیا۔ اس کے خلاف کسان تحریک کے نام پر ایک مُہم چلائی گئی، جس کا نعرہ تھا ''سر دو، سرپلس مت دو''۔ عبدُ الکبیر وانی المعرُوف (بیچھِ) اِس تحریک کا اہم لیڈر تھا۔ کسان تحریک نے آہستہ آہستہ ایک سیاسی تحریک کی شکل اختیار کی، جو ''ترقی پسندوں'' کے ہاتھ میں رہی۔

ڈیموکریٹِک نیشنل کانفرنس کو بدستور قائم رکھنے میں غلام محمد ملک، عبدالستار

رنجوؔر اور غلام محمد لون بانڈی پورہ وغیرہ جیسے افراد خاص رول ادا کرتے رہے۔ بھارت میں نیکسلایٹ تحریک شروع ہونے کے اثر سے ڈیموکریٹک نیشنل کانفرنس D.N.C تنظیم سے وابستہ کچھ لیڈروں نے ۱۹۶۷ء میں کشمیر میں بھی نیکسلایٹ تحریک کا آغاز کیا۔ اس تحریک میں زیادہ تر ضِلع اننت ناگ (اسلام آباد) اور ضلع سرینگر کے نوجوان شامل تھے۔ اس میں سی۔ ایل۔ کانٹرو، پی۔ایل۔کول، گلشن مجید، شفیع شوق، منظور احمد خاکی، محمد یوسف تاریگامی، بنسی لال ہنڈو، ایم۔ کے۔ داس اور محمد یوسف وانی وغیرہ اہم رول اَدا کرتے رہے۔ کشمیر کی نیکسلایٹ تحریک کا نعرہ تھا کہ بھارت سے ہماری کوئی اقتصادی لڑائی نہیں ہے بلکہ بھارت کے حکمرانوں سے ہمارا سیاسی تضاد ہے۔ یہ کشمیر کو بھارت کا اَٹوٹ اَنگ نہیں مانتے تھے۔ کشمیر کے نیکسلِایٹوں نے ۱۹۶۸ء میں مسلح جدوجہد (Armed Struggle) شروع کی۔ اس تحریک سے وابستہ اکثر کارکن خود بھی ادیب Writer تھے اور یہ اپنی تخلیقات کے ذریعے بھی میدان ہموار کرتے تھے۔ یہ لوگوں کو آمادہ کرنے اور اپنی تحرِیک کا ہم نوا بنانے کے لیے کلامِ فیضؔ کا بھرپور استعمال کرتے رہے۔

۱۹۶۲ء میں ہند چین جنگ کے بعد ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی دو حصوں میں منقسم ہوگئ۔ کمیونسٹ پارٹی مارکسی اور کمیونسٹ پارٹی لیننسٹ وجود میں آئی۔ نمودری پد، گوپالم، جوتی بھاسو اور سرجیت سنگھ اس کے اہم لیڈر تھے۔ کشمیر کے کچھ ترقی پسند بھی اس سے منسلک ہو گئے۔ اُسی زمانے میں اسلام آباد میں مارکسی کمیونسٹ تحریک بھی دمکنے لگی۔ اننت ناگ کالج میں اسٹوڈنٹس فیڈریشن آف انڈیا کی شاخ قائم ہوگئ۔ یہ تنظیم ترقی پسند نظریات کی آبیاری

کرتی تھی۔ یہ تحریک، ترقی پسند رُجحانات کے نعروں کے تحت پڑھے لکھے نوجوانوں میں کچھ قابلِ قبول ہوگئ۔ انہیں ترقی پسندتحریک کے ادبی اور سیاسی منشور سے ذہنی ہم آہنگی ہوئی۔ یہ نوجوان کرشن چندر، سردار جعفری، فیض احمد فیض، سجاد ظہیر اور خواجہ احمد عباس جیسے ترقی پسندوں کی تخلیقات بھی پڑھتے رہے۔لیکن بعد میں اس تحریک کے داخلی فکری تضادات اور اس کے علمبرداروں کی دوئی پسندی کی وجہ سے بہت سے لوگ اس تحریک سے الگ ہو گئے۔ ۱۹۷۵ء کے بعد ایڈوکیٹ غلام محمد ملک، غلام محمد لون، کرشن دیوسیٹھی، رام پیارا صراف اور عبدالکبیر وانی دوبارہ منظّم ہوئے۔

پہلی اور دوسری جنگِ عظیم زبردست تباہی کے باعث بن گئے۔ جرمنی اقتصادی بدحالی کا شکار ہوگیا۔ برطانیہ کی اقتصادی حالت خراب ہوگئی۔ ترکی، روس اور آسٹریلیا جیسے ممالک خاک نشین ہوگئے۔ کاروباری منڈیاں ویراں ہوگئیں۔ کارخانوں میں تیار مال رُک گیا اور مانگ کم ہوگئی۔ اس کی وجہ سے مزدوروں کی چھٹی کردی گئی اور کارخانوں پرتالے چڑھ گئے۔لیکن کشمیر میں ایسی کوئی صورتِ حال پیدا نہیں ہوئی۔ یہاں نہ ہی مشینی ترقی ہوئی تھی، نہ صنعتی کارخانے تھے اور نہ ہی صنعتی مزدور۔ اس لیے یہاں ایسی بیکاری کا سامنا نہیں تھا جس سے یورپ میں زبردَس اضطراب اور بےچینی پیدا ہوگئی تھی۔

ڈوگرہ حکمران اپنے دور میں کوئی ایسا مسئلہ پیدا نہیں ہونے دیتے تھے، جو اُن کے لیے پریشانی کا باعث بنتا۔ ڈوگرہ سرکار نے شالی اسٹور قائم کرکے کم دام پر لوگوں کو دھان مہیا کی۔ ۱۹۴۷ء کے بعد حکومت کسی عوامی مطالبے کے بغیر ہی گاؤں گاؤں تک

سڑکیں ،بجلی اور پانی کی سہولتیں پہنچاتی رہی ۔ بنیادی ضروریات کی چیزیں جیسے کھاد ، چاول، آٹا اورشکر پر رعایتی (سبسڈی) دیتی رہی۔ دُنیا میں زوردارتحریکیں چلیں تا کہ جاگیرداروں سے زمین حاصل کر کے، بے زمین لوگوں میں تقسیم کی جائے۔مگر کشمیر میں یہ سب عمل کسی انقلاب کے بغیر ہی شروع ہوا۔۱۳ جولائی ۱۹۵۰ ء کو جموں وکشمیر کے وزیرِاعظم شیخ محمد عبداللہ نے خاتمۂ چکداری ایکٹ پاس کیا۔اور ۲۱ اگست ۱۹۷۶ء کو جموں وکشمیر زرعی اصلاحات ایکٹ قانون نافذ کیا اور جاگیر داروں اور بڑے زمینداروں سے زمین حاصل کر کے بے زمین کاشتکاروں میں تقسیم کی گئی۔جگہ جگہ سکول کھولے گئے اورتعلیم پر زور دیا گیا۔عام لوگ تعلیم کے نور سے مُنوّر ہونے لگے۔دنیا میں آمدورفت کے ذرائع اور نام و پیام کے وسیلے تیز رفتاری کے ساتھ معرضِ وجود میں آنے سے،لوگ ایک دوسرے کے قریب آ گئے۔یورپ میں جو نئے فِکری اور سائنسی نظریے سامنے آئے،اُنہوں نے عالمی سطح پر اپنے اثرات مرتب کئے۔ہمارے دانشوروں اور شاعروں نے بھی عالمی ادب اور نئے نظریات کا مطالعہ کیا اوراس کا اثر بھی لیا۔خاص کر کشمیر میں انگریزی تعلیم عام ہونے سے اس کو مزید تقویت ملی۔کشمیر میں کوئی بھی ایسا مسئلہ نہ تھا جو عوام کو اِنقلاب بپا کرنے اور قربانی دینے کے لیے آمادہ کرتا۔یہاں اگر کوئی مسئلہ تھا بھی تو وہ تھا سیاسی مسئلہ، یعنے محکومی کے احساس کا مسئلہ۔

بیسویں صدی کے جن کشمیری شعراء پر سوشلسٹ نظریہ اور نظامِ اقدار نے اپنے گہرے اثرات مرتب کئے،اُن میں عبدالاحد آزاد پہلے کشمیری شاعر ہیں جن پر ترقی پسندی کا گہرا اثر ہے۔اس کے بعد کشمیری زبان کے بہت سے قد آور شعراء نے بھی ترقی پسندی

کے اثر سے ہی اپنی شاعری کا آغاز کیا۔ان میں مہجورؔ، نادمؔ، راہیؔ، کاملؔ، فراقؔ، عازمؔ، ساقیؔ، رنجورؔ اور خیالؔ شامل ہیں۔ان کے علاوہ چمن لال چمنؔ، ارجن دیو مجبورؔ اور ناجیؔ منور نے بھی مارکسی اثر سے شاعری کا آغاز کیا۔اِنہوں نے سوشلسٹ سماج کے قیام کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں اور کشمیریوں کی بھوک، افلاص، درد اور اُن پر ہورہے مظالم کو محسوس کیا۔کشمیری شاعری میں ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۵ء تک ترقی پسندی کا موضوع غالب رہا۔اس دوران علامہ اقبالؔ کا اثر بھی قائم رہا اور ترقی پسند اردو شعراء کا اثر بھی نمایاں رہا۔اس دور کے تمام کشمیری شعراء، اردو کے جوشؔ، فیضؔ، سردار جعفریؔ، ساحرؔ، مخدومؔ اور باقی اردو شعراء کی آواز میں آواز ملاتے رہے۔فیضؔ اور اُن کے ہم عصر کشمیری شعراء کے کلام میں موضوع اور اسلوب کی سطح پر کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ترقی پسند کشمیری شعراء کا تعلق سماج کے درمیانی طبقے سے تھا اور وہ کمیونزم تحریک سے براہِ راست وابستہ نہ تھے، بلکہ ترقی پسند اُردو ادب سے متاثر ہوئے۔یہ شعراء ادب کے ذریعے ہی کاشتکاروں اور مزدوروں کو، اُن پر ہورہے ظلم کے خلاف آواز بلند کرنے کے لیے تیار کرتے تھے۔اس لیے یہ شعراء اپنی تخلیقات میں طبقاتی کشمکش، ظلم، غلامی، غربت اور انقلاب جیسے موضوعات پر ہی قلم اُٹھاتے رہے۔

عبدالاحد آزادؔ نے اپنے دور کے کشمیر کی معاشرتی حالت اور پُر آشوب انسانی زندگی کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔آزاد کے گردوپیش کا معاشرہ اور سیاسی ماحول یکسر مختلف تھا۔اس کے تصوراتی دُنیا اور اردگرد ماحول کے درمیان تضاد تھا جو آزادؔ کی شخصیت میں طلاطم پیدا کرتا ہے۔

کلھن غنی تہٕ صرفی سیراب کُرِی یُمِ آبن

سُے آب سانہٕ باپتھ زہرِ ہلال آسیا

کشمیر کی سرزمین صدیوں سے دوسرے اقوام کی غلام رہی۔ لوگ ظلم وستم کے شکار تھے۔ ناخواندگی، جہالت، بیگار، بھوک اور بیماریوں میں مبتلا تھے۔ اقتصادی بدحالی، افلاس اور کسمپرسی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ شالبافوں اور دستکاروں کی انگلیاں کاٹی جاتی تھیں۔ مزدوروں کا استحصال ہورہا تھا اور کاشتکار، جاگیرداروں کے چنگل میں پسے جارہے تھے۔ حکمرانوں کے ظلم سے لوگ تنگ آچکے تھے۔ لیکن وہ اس ظلم کے خلاف زبان کھولنے کی ہمت نہیں جٹا پاتے تھے۔

آزاؔد ایک حساس کشمیری شاعر، نقاد اور رفارمر تھا۔ یہ کشمیری قوم کی ابتر حالت کو سُدھارنے کے لیے ایک فکری انقلاب لانا چاہتا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اُس نے شاعری کو شعوری تبدیلی لانے کا ذریعہ بنایا ۔

ووتھ پانہٕ پنُن سَنزکر، بن پانہٕ پنُن رہبر

اوتار تہٕ پیغمبر یوان اَسہِ پتھ کالے

آزاؔد کی شاعری میں جو موضوع ملتے ہیں اُن کا انسانی زندگی اور اس سے وابستہ معروضی دُنیا سے کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہے۔ تبدیلی اور جدت پسندی کا جذبہ آپ کے خیالات، موضوعات، الفاظ، طرزِ بیان اور لہجے میں نمایاں ہے۔ آزاؔد سے پہلے روایتی کشمیری شاعری میں داخلی وارداتِ قلبی، صوفی تصورات اور عشقیہ موضوعات

غالب تھے۔نسوانی سوز وگداز اور عشق ایک اہم رجحان تھا۔لیکن آزؔاد کے باغِ محبت میں حسن کے معیار بدل گئے ۔

تمہِ لو لہِ کھوتہِ بہتر زولانہِ غلاّمی ہُند
استا دِ جواں مردن یُس لول پتھر پاوے

مائزِمن ہمن کرُل ، پوشہِ بدن زِ پوشہِ تُکُو
نِشہِ ییتھن ستم گرن، ژوٗرِ یہِ دل ئہٕ تھا وِہا

اِسی طرح فیضؔ نے بھی صنف غزل کو محبوب کے عشق و وصال میں گُم ہونے کے اظہار کے بجائے اجتماعی انسانی درد وکرب اور مصائب کے اظہار کا ذریعہ بنایا ۔

اور بھی غم ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا
مجھ سے پہلی سی محبت میرے محبوب نہ مانگ

آزؔاد کو مہندی والے ہاتھوں اور کاجل والی آنکھوں میں وصل اور سکون نظر نہیں آتا بلکہ یہ اُن سے دامن بچانا چاہتا ہے۔آزؔاد عملی زندگی سے فرار نہیں چاہتا اور نہ ہی اس کے مسائل سے آنکھیں موند لیتا ہے۔ یہ عملی زندگی میں تبدیلی لانا چاہتا ہے۔

افسانہِ جدا ، ساز تہٕ سامانہِ جُدا میون
میخانہِ جدا ، شیشہ تہٕ پیمانہِ جدا میون

آزاد بۄن، ظلم گالُن، وہمہٕ کرُن دوٗر
یی میوہاوس، یی چھُ صدا، یی چھُ مدعا میون

آزادؔ کشمیری قوم کو غلامی کی دلدل سے نکالنے کے خاطر انہیں ایک انقلاب کے لیے تیار کرنا چاہتا ہے۔اس لیے یہ اپنی شاعری میں خودی،قومی وقار،محبت، ہمدردی، انسانیت، آزادی اور انقلاب جیسے موضوع پر شعر گوئی کرتا ہے۔بقولِ پروفیسر رحمٰن راہیؔ

''عبدالاحد آزادؔ حرکت پسندی،انسان دوستی اور انسانی مساوات، ان تین رجحانات کو سب سے اہم رجحان بنانے والا پہلا اور اہم کشمیری شاعر ثابت ہوا''۔

آزاد کی شاعری میں کشمیریوں کی اقتصادی بدحالی،سیاسی غلامی،حکمرانوں کا ظلم، رشوت خوری، توہمات،غلط عقائد اور استحصال کی تصویر اُبھرتی ہے ۔

پکُن چھُم کارو بیگارس، برُن چھُم جنس سرکارس
تیَم وُگراپہِ باپأری ، ییہ نو ذرِ عشقہٕ بیمأری
پگاہ چھُم ہدیہِ دِیُن پیرَس، تھوٚم کن توبہٕ تقصیرس
قیامژ دوہ کرہٕ یأری ، ییہ نو زَرِ عشقہٕ بیمأری
ہٕنڈِس کرِ ہوٗن،ہوٗنِس ہونڈ،ہٕنڈِس کرِ پوٚش،پوٚشس کونڈ
کرُن چھُم رأضی پٹھوأری، ییہ نو زَرِ عشقہٕ بیمأری

مہجورؔ کشمیری شاعری میں ترقی پسند اقدار کا علمبردار گردانا جاتا ہے۔ یہ سیاسی

شعور رکھنے والا ایک حساس کشمیری شاعر تھا۔ آپ کی شاعری نے کشمیر میں آزادی کی عوامی تحریک میں ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا کیا۔ کشمیر کے سیاسی قائد شیخ محمد عبداللہ خود آپ کے کلام کو سیاسی جلسوں میں گُن گنا تا رہا۔ آپ کی نظم ''ولو ہا باغوانو نو بہارُک شان پیدا کر'' کشمیر کی تحریکِ آزادی کا ترانہ بن گئی۔ مہجور اس نظم کے ذریعے لوگوں کو اپنے مشکلات کا خود ازالہ کرنے اور انقلاب بپا کرنے کے لیے آمادہ کرنا چاہتے تھے۔

ٲری کُس بلبلا آزاد پنجرس منز ژ نالاں چھُکھ
ژ پنہٕ نے دستہٕ پنہٕنہن مشکلن آسان پیدا کر
اگر وُزنا وِہن بستی گلن ہنز تژاو زیر وبم
بنٕیل کر ، وا وکر ، گگرایہِ کر، طوفان پیدا کر

یہ نظم کشمیر کے محکوم عوام میں ظلم سے آزادی حاصل کرنے اور ایک نیا سیاسی ومعاشرتی نظام قائم کرنے کے لیے جوش اور حرکت پیدا کرتی ہے۔ تحریکِ آزادی سے لوگوں کی جذباتی وابستگی کو بھی مضبوط کرتی ہے۔ بقولِ پریم چند

''ادب سیاست کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں بلکہ
وہ مشعل ہے جو سیاست کو راہ دکھاتی ہے''۔

مہجور فرقہ وارانہ ہم آہنگی، یکجہتی اور انسانی برادری کے قائل تھے اور اِنہی اَقدار کی آبیاری کرتے رہے۔

نیاے تژآوِو ماے تھاۤوِو پانہٕ وٕنۍ

پٕوٚ ز محبت بأگرأوِو پانہٕ وٕنی
دوٗد چُھ مسلم، ہیوٚ ند چُھ شکر صاف صاف
دوٗد تہٕ بیہ شکر رلأوِو پانہٕ وٕنی
ہیندی رٹن نم، کھوٗر وایَن اہلِ دٖین
ناو یَمہِ ملکچ چلأوِو پانہٕ وٕنی

مہجورؔ انسان دوستی، برادری، باہمی محبت، ہم آہنگی اور رواداری پر زور دیتے ہیں۔ بقولِ رنجور کشمیری

''یہ تسلسل والی غزل بیک وقت ایکتا، محبت، مذہبی آزادی اور سیکولر رواداری کی آئینہ دار ہے اور انسانی اتحاد، اتفاق اور یکجہتی کے حصول کی خواہش کا اظہار ہے۔'' ۔٦

یہ موجودہ استحصالی نظام کا محاسبہ بھی کرتا ہے اور عدل و مساوات پر مبنی معاشرے کے خواب بھی دیکھتا ہے۔ مہجورؔ کے سامنے ایک نئی سماجی زندگی کا Ideal بھی ہے اور دوسری طرف اِردگرد کے برعکس حالات۔ اِس لیے وہ ان پر طنز کرتا ہے۔

تَتہِ چھا انسان مارنہٕ باپتھ انسان گران ہتھیار
تَتہِ چھا زنانَن، معصوٗم بچَن پٹھ کران بمبار
تَتہِ چھا کنٹرول انتظام گول مول تَتہِ چھا چور بازار

تَتہِ چھارایہِ رایہِ کھٹن چہن بأ گران ، تَتہِ چھا اِتھی خاندار

ملک کو آزاد کرنے اور سیکولر جمہوری نظام کو اختیار کرنے کا ایک مقصد یہ تھا کہ معاشرتی اور معاشی ترقی میں عوام کی فعال شرکت ہو سکے اور اُن کی روزمرہ زندگی میں خوشگوار تبدیلی آئے۔لیکن لوگوں کو آزادی سے جو اُمیدیں وابستہ تھیں، وہ بارآور نہ ہوئیں بلکہ آزادی کے نام پر استحصال جاری رہا۔مہجور ایسی آزادی پر طنز کرتے ہیں۔

گُمتی دم پُھٹ چھِ سأری، بیقرأری چھکھ دِلن اندر

دیان ونہٕ ہو پٔنُن ا وحال، اَسہِ ما لایہِ آزأدی

یہِ آزأدی چھےٚ کوکراہ جان، سونہٕ ہِندی ڈھول کیٚنہہ تہٕ اوان

تمے کیٚنہہ ڈھول ہیٚتھ ووٗنی بیٹھمُت ہیہِ پڑا یہِ آزأدی

فیضؔ نے بھی ایسی ہی ایک نظم ''صبحِ آزادی ۱۹۴۷ء''لکھی۔اُن کی نظر میں آزادی ابھی وہ بہار نہیں دکھا پائی ،جس کی لوگوں کو توقع تھی۔کیونکہ ابھی اُن کے درد کا علاج نہیں ہوا اور نہ ہی دُکھوں کا مداوا ہوا۔ یہ نظم نعرہ بازی کی شکار ہوگئی ہے اور فن کے بجائے فکر غالب آ گئی ہے۔

یہ داغ داغ اُجالا یہ شب گزیدہ سحر — وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں

جگر کی آگ ،نظر کی اُمنگ ،دل کی جلن — کسی پہ چارۂ ہجراں کا کچھ اثر ہی نہیں

کہاں سے آئی نگارِ صبا، کدھر کو گئی — ابھی چراغِ سرِ رہ کو خبر ہی نہیں

ابھی گرانیِ شب میں کمی نہیں آئی نجاتِ دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی

اِس کے برعکس مہجورؔ کی نظم ''آزادی'' بہت ہی جاندار اور فنی پختگی سے بھرپور ہے۔اِس کا لہجہ طنزیہ ہے اور''صبحِ آزادی'' کے بمقابل زیادہ اثرانگیز ہے۔اس طرح کی نعرہ بازی فیضؔ کی نظم ''ترانہ'' میں بھی ملتی ہے۔اگرچہ فیضؔ میں حقیقی شاعری کرنے کی فطری صلاحیت موجود ہےلیکن اُن کی سیاسی عصبیت،اُن کی شاعری کو نقصان پہنچاتی ہے۔

اے خاک نشینوں اُٹھ بیٹھو، وہ وقت قریب آ پہنچا ہے
جب تخت گرائے جائیں گے، جب تاج اُچھالے جائیں گے

فیضؔ کی نظموں میں تغزل (LYRICISM) ہے اور غزلوں میں وحدتِ تاثر۔فیضؔ اور مہجورؔ میں جو چیز مشترک ہے، وہ ہے ان کے کلام میں غنائیت اور رومانی فضاء۔فیضؔ کے کلام میں رومانیت میں کہیں کہیں مقصدیت یا نظریاتی پہلو بھی سامنے آتا ہے۔لیکن مہجورؔ کے کلام میں رومانیت غالب ہےاور اس کی غنائی خوبی کی وجہ سے یہ آسانی سے ہر کشمیری کے دل کو چھو لیتی ہے۔انسانی جذبات، احساسات اور مسائل کے حوالے سے جو کلام فیضؔ نے تخلیق کیا ہے، وہ نہایت موثر ہے۔ اور جہاں سیاسی فکر حاوی ہے، وہاں تخلیقی پرواز کوتاہی کی شکار نظر آتی ہے۔

رنگ پیرہن کا خوشبو تمہارے زلف لہرانے کا نام
موسمِ گل ہے تمہارے بام پر آنے کا نام
ہر نظر میں پھول مہکے، دل میں پھر شمعیں جلیں

پھر تصور نے لیا اُس بزم میں جانے کا نام

اس کے برعکس مہجورؔ کے شعری اظہار میں فنی چابکدستی نمایاں ہے ۔

واش بیلہِ ژُمی کوڈ زلف پیچانن گاش رؤد ژؤر دُردانن منز
مشکدار واو ژاو منز گلستانن جاے ژُمی رٹ پرستانن منز

۱۹۴۷ء میں ہندوستان دو حصوں میں تقسیم ہوا اور جگہ جگہ فرقہ وارانہ فساد رونما ہوئے۔ اس کا اثر جموں و کشمیر پر بھی ہوا۔ جموں میں لاکھوں بے گناہ مسلمان، انتہاء پسندوں کی درندگی کا نشانہ بن گئے۔ کشمیر پر قبائلی حملہ ہوا۔ پونچھ کے عوام اور ۴۔ جیک رائفلز کے باغی مسلم سپاہیوں نے ہندو ڈوگرہ فوج کے خلاف مزاحمت شروع کی۔ اس وقت پاکستان اور ہندوستان میں فوج کی کمان دو برطانوی انگریز فوجی جرنیلوں کے ہاتھ میں تھی۔ برطانوی سامراج کی شہہ پر، ہندوستانی فوج کے چیف کمانڈر سر فرانسس بُچر اور پاکستانی فوج کے انگریز چیف کمانڈر سر فرینک میسروی کی آپسی ساز باز سے جموں و کشمیر میں فوج داخل ہوئی۔ ہندوستانی سرکار نے اقوام متحدہ میں سیکورٹی کونسل کو تحریری طور بتایا کہ ہندوستان سے آئے ہوئے شرنارتھیوں کو قبائلی حملہ آوروں سے بچانے کے لیے کشمیر میں ہندوستانی فوج کی مداخلت ضروری تھی۔ اس کشت و خوں سے حالات مخدوش ہو گئے۔ ان حالات سے انسانیت دم بخود ہوگئی۔ دینا ناتھ نادمؔ کے قلب و ذہن پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ نادمؔ اُس انتہاء پسندی کے خلاف صف آرا ہوئے، جس نے انسانوں میں نفرت پیدا کر کے مشکوک ماحول پیدا کیا تھا۔ نادمؔ ہندو

اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے احترام، اعتبار اور برادری کا ماحول قائم کرنا چاہتے تھے ۔

ملڑا رِ ءَستی مبے چھُم یکسان بنا وُن
مبے چُھ ہیُند تہٕ مسلمان بیہِ انسان بنا وُن

فیضؔ نے جو کچھ محسوس کیا، اُسی تاثر کو رقم کرتے رہے۔ معاشرتی اور سیاسی مسائل کو پیش کیا۔ بے نواؤں، محروموں اور مظلوموں کی آواز بنے رہے ۔

عاجزی سیکھی، غریبوں کی حمایت سیکھی
یاس و حرمان کے درد کے معنے سیکھے
زیردستوں کے مصائب کو سمجھنا سیکھا
سرد آہوں کے رخ زرد کے معنے سیکھے

نادمؔ بھی معاشرے کے مفلس، نادار اور کمزور انسانوں کے دُکھ درد کو اپنا درد سمجھ کر اس کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔ سیاسی اور اقتصادی سطح پر تبدیلی لا کر ایک نئی دنیا آباد کرنا چاہتے ہیں۔ یہی فکر اُن کے عقل و شعور کو آمادہ کر کے شاعری کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ۔

لبٕھُن چُھم مبے تقدیر نٔو مفلسن ہُند
یتیمَن ، کلبٕن ، عأرتبٕن ، بے بسن ہُند
مونڈن بیکسن ہُند

شۆنگِتھ ؽقسمتھا چھُم یہُند وُزِناوُن

مےٚ چھُم تازِیاوُن

مےٚچھُم تازِیاوُن ، مےٚ چھُم تازِیاوُن (نعرۂ شباب)

رحمٰن راہی ابتداء میں مارکسی نظریہ سے متاثر نظر آتے ہیں۔اس کی واضع مثال آپ کی ابتدائی شاعری میں ملتی ہے۔ اس میں جگہ جگہ وضاحت نظر آتی ہے۔ آپ کے پہلے انتخاب کلام''نوروزِ صبا'' میں آپکی نظریاتی فکر ہی جلوہ گر ہے۔

گوڈٕنی وُچھتو کموسنگلاتھ ژٕڈ کٔر آب پھیُر جویَن

پَتو اَدِ شالہِ مارن ، لالہٕزارن ہنز کتھا کٔرِتَو

پڑتھ أکِس تعلیم وٕنی انسان چھُ پزُرک پاسبان

کأنسہِ زن پرو ژھ کھورکٕر منصوٗر دارس وٕنی زِکیا

دوسرا اہم کشمیری شاعر امین کامل بھی شروع میں مارکسی نظریہ کا طرفدار تھا۔ ا بتداء میں آپ اردو میں ہی شعر کہتے رہے۔آپ بھی اپنی ابتدائی کشمیری شاعری میں نعرہ بازی کے ہی شکار رہے اور ''مس ملر'' جیسی نظم تخلیق کی۔

غلام نبی فراقؔ بھی پہلے مارکسی نظریے کا حامی تھا۔ اور ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء تک آپکی شاعری پر یہی رنگ غالب رہا۔

صبحکہِ واوو وَنہٕ ہےَ کتھ ژٕ تہِ ماگومُت چھُکھ سرکأرٕ

آپ نے بھی فیضؔ کی شاعری کا اثر قبول کیا۔ آپ نے فیضؔ کی نظم " کتے" کا کشمیری

ترجمہ" ہۆنی" پیش کیا ۔

بےٚ گنڈ ہۆنی بیکار کوچن گلشن ہندی
یَمن بچھنک ذوق زن باگہِ آمُت
زمانچ بوٲری چھِ سرمایہِ زانان
جہانک یہِ تھۆتھۆ چُھ آسُن یَمن ہُند
یہِ مظلوٗم مخلوٗق وُتھی تن کوٗتھن پیٹھ
یِم انسان مُشرَن پنٕنز سرکشی تاں (نظم ہۆنی۔ غلام نبی فراق)

غلام نبی خیاؔل کے پہلے دوشعری مجموعے ''پڑاگاش'' اور ''زنجورِ ہُند ساز'' آپ پر کلامِ فیضؔ کے اثر کو ظاہر کرتے ہیں۔ ہم عصر کشمیری شعراء میں خیاؔل کو یہ شرف بھی حاصل ہے کہ آپ اورفیضؔ کی عملی زندگی میں کئی اعتبار سے مطابقت بھی نظر آتی ہے۔فیضؔ نے اپنی زندگی میں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور پاکستان میں (Rawalpindi Conspiracy Case) کے تحت آپ پر مقدمہ چلتا رہا اور آپ تختۂ دار کے قریب رہے۔ یہ حسنِ اتفاق ہے کہ یہاں کشمیر میں SMA کے خلاف بھی ایسا ہی ایک من گڈھت (Kashmir Conspiracy Case) قائم کیا گیا جس میں خیاؔل کو بھی اُس کے ناکردہ گناہوں کے الزام میں جیل میں ڈال دیا گیا۔اس طرح آپ ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۰ء تک سینٹرل جیل سری نگر میں پابندِ سلاسل رہے۔آپ کے خلاف چلنے والے اس سیاسی مقدمے کی سماعت، غلام قادر نامی بدنامِ زمانہ

جج کی عدالت میں ہوتی رہی جو کسی کو کوئی بھی سزا سنا سکتا تھا۔ آپ کے گہرے دوست کامریڈ عزیز ہارون اکثر ملاقات کے لیے سری نگر سینٹرل جیل آتے رہے۔ اُس نے فیضؔ کے تین شعری مجموعے نقشِ فریادی، دستِ صباء اور زنداں نامہ آپ تک پہنچائے۔ آپ نے فیضؔ کے کلام کا دورانِ جیل ہی مطالعہ کیا۔ آپ نے جیل میں لکھی ہوئی اپنی کچھ نظمیں فیضؔ کے نام منسوب کیں۔ جیل میں ہی آپ نے ایک منظوم زنداں نامہ "زنجیٖرِ ہُند ساز" (سازِ زنجیر) قلم بند کی، جس پر شروع سے آخر تک فیضؔ کا ہی اثر نمایاں ہے ۔

گژھ نیر خیالؔو فیضؔ اگر ٘ئنہِ وُچھہن تسلیما ہ کوڑ تھس
دٔپِی زٕبس ژٕیہٕ تہِ آشَن زُنہٕ گاشاہ، مےٚ چُھ ژھاٗرن وِنہِ آ کاش متیو

آپ نے فیضؔ کی کئی مشہور نظموں کا کشمیری ترجمہ کیا ۔

نثار میں تیری گلیوں پہ اے وطن کہ جہاں
چلی ہے رسم کہ کوئی نہ سر اُٹھا کے چلے (فیض)

دپان فیضؔ نظرِ ییٚنہٕ گژھ کانہہ تہِ کارِ ووٗگن
دٕ پیٚوٗس یَتہِ چھِ سرٕخمن تہِ سر کلم کران (خیالؔ)

اَسہِ چانہن یاقوٗتی وُٹھن ہندی منجیاے گلاب
اورِ جوابَن کاٗٹھس کھاٗرِتھ لَبَن مٕرِکھ

چیا عبن اَتھن ہندہن شمعن ہُند رنبہِ وُن خاب
اُسی چھِ تِمے یم گٹہِ کو چَن منز قتل کرِکھ

قتل گہو پٹھہِ نیرَن لُکھ نُنہِ پرچم ہیتھ
بیہِ مُتی عاشق سَرِ بازار عشق باوَن
یِہنزَن آشَن ہنز وَتہِ پٹھ منزل نَکھہِ آو
دردِ جگر زَن رَسہِ رَسہِ تیزیوو پَتہِ ہندریوو
اُ ہندی موکھہِ اَسہِ روچھ جگرَس منز چون امار
زُو کوٗر قوربان آشن ہُند دامن ما تروٗو ؟
اُسی چھِ تِمے یم گٹہِ کوچَن منز قتل کرِکھ
(اُسی یم قتل کرِکھ۔ خیاؔل)

ناجیؔ منور بھی پہلے ترقی پسندی سے ہی متاثر ہوئے۔ اور ارجن دیو مجبورؔ بھی ترقی پسندی کے دور کی ہی پیداوار ہیں۔اسی طرح چمن لال چمنؔ پر دینا ناتھ نادمؔ کا اثر نمایاں ہے۔آپ بھی مارکسی نظریے کے حامی تھے۔آپ کے کلام میں اختصار کے بجائے وضاحت ہے۔

فیضؔ ہو یا کوئی ترقی پسند کشمیری شاعر، دونوں کے اِرد گرد کا معاشرتی یا سیاسی ماحول قدرے مُختلف تھا۔لیکن دونوں کا احساس ایک ہے۔وجوہات کچھ بھی ہوں لیکن انسانی درد کا احساس دونوں کی قدرِ مُشترک ہے۔فیضؔ کی شاعری دل گیر بھی ہے اور

دل نشیں بھی۔ یہ جمال وجلال کا مرکب ہے۔فیضؔ عصر حاضر کی وہ آواز ہے جس نے اپنی شعری تاثیر سے ہر ا دب کو فیضیاب کیا۔

فیضؔ فطرتاً انسانی درد رکھنے والا اورانقلابی شاعر ہے،اس لیے آپ کے انقلابی خیالات کو ایک سمت دینے میں،کمیونزم تحریک نے ایک catalistic agent کا رول ادا کیا۔ترقی پسند تحریک نے کشمیری شعراء کو بھی اپنے احساسات وجذبات کو تخلیقی شکل دینے پر آمادہ کرنے کے لیے وہی کام انجام دیا۔ترقی پسندی سے کشمیری شاعری میں مواد کے اعتبار سے اضافہ ہوا لیکن ساتھ ہی یہ غلط فہمی بھی پیدا ہوگئی کہ شاعری انسانی سماج کی بہتری کے لیے پیغام کا ذریعہ ہے۔ اس فارمولائی نظریے سے ہمارے شعراء نعرہ بازی کے شکار ہوگئے۔ترقی پسندی کے حوالے سے جو شاعری کی گئی، وہ اکثر ہنگامی اور وقتی تھی۔لیکن ترقی پسندی سے یہ فائدہ ہوا کہ کشمیری شعراء،صوفی تجربات کی روِش چھوڑکر عام انسانی زندگی سے متعلق حقیقت کے نزدیک آ گئے۔

فیضؔ مستقبل کا خواب گر ہے۔اس لیے آپ کے نظریے پر آپ کی فنکارانہ اور دُوراندیش نظر غالب ہے۔فیضؔ نے انفرادی محبت کو بشری بنایا۔آپ کی شاعری شعریت اورموسیقیت سے بھر پور ہے۔فیضؔ جہاں بےنواؤں ،مظلوموں اورمحروموں کی آواز ہیں، وہیں کشمیری شاعری بھی مجبوری،محرومی،اُمید،انقلاب،طنز،احتجاج اورآزادی کے اظہار سے بھر پور ہے۔فیضؔ اردو شاعری میں ایک Trend Setter یا نقیب کی حیثیت سے سامنے آئے ۔اسی طرح ترقی پسند کشمیری شعرانے بھی کشمیری شاعری میں نئے موضوع اور اِنسانی مسائل پر قلم اُٹھایا۔فیضؔ اور کشمیری شعراء کے فنکارانہ اظہار کے زاویے مختلف

ہیں،لیکن انسانی معاشرے کو سنوارنے کے جذبے کی فکری اساس میں ہم آہنگی ہے۔ فیضؔ کے فن میں کشمیری بھی اپنا درد محسوس کرتا ہے اور کشمیری شاعری میں فکرِ فیضؔ بھی جلوہ گر ہے۔فیضؔ اور ترقی پسند کشمیری شعراء دونوں معاشرتی ، سیاسی اور اقتصادی میدان میں تبدیلی کے خواہش مند ہیں۔فیضؔ کا میدان ذرا وسیع یا بین الاقوامی تھا لیکن اس کے برعکس کشمیری شعراء وادی تک ہی محدود رہے۔مہجورؔ بنیادی طور ایک تخلیقی فنکار ہے۔ نادمؔ اور آزادؔ کی شاعری میں فکر ہے۔فیضؔ کے پاس کہیں فکر اور کہیں فن ہے۔ جہاں اُن کی فکر غالب ہے، وہاں فن نہیں۔اور جہاں اُن کا روّیہ آفاقی ہے، وہاں فن غالب ہے۔

فیضؔ پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ آپ نے کشمیر کے موضوع پر ایک بھی شعر نہیں کہا۔آپ پر۱۹۶۵ء میں بھی اسی طرح کا ایک الزام لگایا گیا کہ فیضؔ نے ہندوستان کے خلاف ایک بھی شعر نہیں لکھا۔اس کے لیے ایک جواز یہ پیش کیا جاتا ہے کہ فیضؔ ایک شاعرِ انسانیت تھا۔اِس لیے وہ کسی جغرافیائی یا قومی دائرے میں اپنے آپ کو محدود کرنا نہیں چاہتا تھا۔آپ کے کلام کی یہ خوبی ہے کہ اس میں ہر شخص چاہے وہ دُنیا کے کسی بھی خطے میں رہتا ہو، اسے اپنا ہی درد وکرب نظر آتا ہے۔

بقولِ غالبؔ ؎

دیکھنا تقریر کی لذّت جو اُس نے کہا
میں نے یہ جانا، گویا یہ بھی میرے دِل میں ہے

فیضؔ کو نہ صرف اپنے ہم وطنوں سے محبت تھی بلکہ دنیا کے مختلف ممالک میں رہنے والے مظلوم اور محکوم عوام سے بھی اپنی یکجہتی کا اظہار کرتے رہے۔ٹائم میگزین میں جب یہ

خبر شایع ہوئی کہ ایران کے محبِ وطن لوگوں کو جیل میں گولی ماردی گئی، تو اس خبر سے فیضؔ کے دل کو بہت تکلیف ہوئی۔ کینیا کے باشندوں پر جمہوریت کے دعویداروں کی طرف سے ڈھائے جانے والے مظالم نے فیضؔ کو بے چین کیا۔ فیضؔ افرو ایشیائی ادیبوں کے رسالے "LOTUS" کے مدیر رہے اور اس غرض سے بیروت میں قیام کیا۔ یہاں اُنھوں نے اسرائیل کے مظالم اور لبنان و فلسطینی عوام کی بے بسی دیکھی۔ افریقی خواتین کی شجاعت کے بارے میں اُن کی نظم " آجاؤ افریقہ " بہت اہم ہے۔ میجر محمد اسحاق لکھتے ہیں کہ نظم ''ہم جو تاریک راہوں میں مارے گئے" روزنبرگ (Rosenberg) جوڑے کی بے مثال قربانی سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ ان تمام علاقوں کے حالات سے مُتاثر ہونے کے اشارے آپ کی شاعری میں موجود ہیں۔

فلسطین، افریقہ، کینیا، ایران اور دوسرے مختلف خطوں میں رہنے والے انسانوں کو درپیش مسائل پر فیضؔ نے شعر کہے اور نظمیں لکھیں، لیکن کشمیر کے بارے میں آپ نے واقعی خاموشی اختیار کی۔ یہ فیضؔ کی سیاسی مصلحت تھی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف کمیونزم سے مُتاثر تھا بلکہ سوویت روس کو بھی عزیز رکھتا تھا۔ روس اور بھارت کے درمیان نزدیکی اور دوستانہ تعلقات رہے ہیں۔ کشمیر کے معاملے پر روس، بھارت کے موقف کا حمایتی تھا۔ اس کے علاوہ فیضؔ کو ذاتی طور پر ان دونوں ممالک کا دستِ تعاون اور پزیرائی حاصِل رہی۔ اس لیے آپ نے کشمیر پر اپنی تخلیقات میں کوئی لب کُشائی نہ کی۔ اس خاموشی کو لوگ اس طرح بھی تعبیر کرتے ہیں کہ فیضؔ نے اس معاملے میں ہِندوستان سے وفاداری کا ثبوت دیا۔ فیضؔ کی سیاسی مجبوریاں اپنی جگہ، لیکن یہ ایک زندہ

حقیقت ہے کہ آپ کی شاعری نے کشمیری زبان وادب اور معاصر اُدباء وشعراء پر گہرے اثرات مرتب کئے۔

۱۔ سید عاشور کاظمی۔ ترقی پسند ادب۔ پچاس سالہ سفر۔ صفحہ ۲۲۶
۲۔ سید عاشور کاظمی۔ لندن میں جاری کردہ منشور سے اقتباس۔بحوالہ (ترقی پسند ادب۔ پچاس سالہ سفر۔صفحہ ۸۰)
۳۔ کونگہ پوش ۔ رسالہٕ۔ (مگر کارواں سون) صفحہ ۲۱
۴۔ کونگہ پوش ۔ رسالہٕ۔ (مگر کارواں سون) صفحہ ۱۱
۵۔ دوماہی کونگہ پوش اُردو نمبر ا۔ بحوالہ ترقی پسند ادب پچاس سالہ صفر۔ صفحہ ۲۳۵)
۶۔ مہجور تہٕ ترقی پسندی۔ شیٖرازٕ ۔ مہجور نمبر ۱۹۸۷ء ۔ صفحہ ۳۴۸ ۔

۱۴۔ ادارۂ سرسید کی علامت

پروفیسر گلشن مجید

سرسید احمد خان نے ملتِ اسلامیہ ہند کی تعلیمی، تہذیبی، اخلاقی اور معاشرتی ترقی کے لیے اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد ڈالی۔ اسلام، علم، اخوّت، خلوص اور جذبۂ خدمتِ خلق اس ادارے کی بنیادی اساس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس ادارے نے نہ صرف برِصغیر پر بلکہ عالمی سطح پر بھی مثبت اثرات مرتب کیے۔ ہندوستان کے گوشے گوشے اور بیرونی ممالک سے طلبہ یہاں تعلیم حاصل کرنے کے لیے آتے رہے۔ اہل خطۂ کشمیر بھی اس ادارے سے اس کے تاسیس کے زمانے سے ہی وابستہ رہے۔ جموں کشمیر کے پونچھ علاقے سے تعلق رکھنے والے معروف وکیل شیخ عبداللہ نے علی گڑھ آکر اپنی جیبِ خاص سے سترہ ہزار روپے خرچ کرکے زمین کا ایک بڑا ٹکڑا خرید کر اُس پر خواتین کے لیے ایک اہم اور تاریخی تعلیمی مرکز قائم کیا۔ یہ ادارہ آج عبداللہ ویمنس کالج کے نام سے مشہور ہے۔ ابتدا سے ہی مادرِ درسگاہ میں کشمیری طلبہ کی ایک بڑی تعداد تعلیم حاصل کرتی رہی اور فیضیاب ہوکر جموں وکشمیر کے تعلیمی، سماجی، سیاسی اور انتظامی شعبوں میں اہم کام انجام دیتی رہی۔ مادرِعلمی کے ایسے کشمیری اولڈ بوائز میں کشمیر کے اہم سیاسی لیڈروں میں شیخ محمد عبداللہ، مرزا محمد افضل بیگ، غلام محمد صادق، سید میر قاسم، مفتی محمد سعید شامل ہیں۔ ماہرینِ تعلیم میں مرحوم پروفیسر محی الدین حاجنی، پروفیسر آغا اشرف، مرحوم پروفیسر غلام رسول بچہ، پروفیسر عبدالغنی مدہوش، پروفیسر عبدالواحد قریشی (سابق وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی و

سینٹرل یونیورسٹی کشمیر) پروفیسرعبدالمید متو (سابقہ رجسٹرار کشمیر یونیورسٹی) پروفیسر ریاض پنجابی (سابق وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی)، مشہور ریاضی داں مرحوم پروفیسر قاضی غلام محمد، پروفیسر محمد امین صوفی، پروفیسر محمد اسلم (وائس چانسلر اندرا گاندھی نیشنل اوپن یونیورسٹی) مشہور صحافی و پارلیمنٹ ممبر مرحوم شمیم احمد شمیم، ممبر پارلیمنٹ شریف الدین شارق، محمد شفیع پنڈت (سابق ڈویژنل کمشنر کشمیر)، جسٹس حسنین مسعودی، چودھری مسعود (ڈی۔آئی۔جی وسابقہ وائس چانسلر غلام شاہ بادشاہ یونیورسٹی راجوری)، عبدالغنی میر (جوئنٹ ڈائریکٹر جنرل پولیس جموں وکشمیر) پروفیسر سید محمد یونس گیلانی (انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی ملیشیا) اور غلام نبی یتو (ڈائریکٹر اسکول ایجوکیشن کشمیر) چند قابلِ ذکر نام ہیں۔ ایک قابلِ قدر شخصیت پروفیسر گلشن مجید کی ہے جنھوں نے اسی مادرِ درسگاہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے سرفراز ہوکر اپنی ذہانت اور علمی صلاحیتوں سے ادارے کا نام روشن کیا۔

گلشنؔ آپ کا تخلص ہے۔ ابنائے علم میں آپ گلشن مجید کے نام سے مشہور ہیں ، کیوں کہ آپ کی ادبی، علمی اور تحقیقی کاوشیں اسی نام سے منظرِ عام پر آتی رہیں۔ آپ ۲۳ ؍اکتوبر ۱۹۴۷ء میں اسلام آباد (اننت ناگ) کشمیر کے محلّہ قاضی صدر یار میں پیدا ہوئے۔ آپ کی کم سنی میں ہی والدہ کا انتقال ہوا۔ آپ کے والد صاحب کا نام لسہ خان فداؔ تھا، جو ایک مشہور صوفی بزرگ اور فارسی وکشمیری زبان کے شاعر تھے۔ ۱۹۶۵ء میں آپ اپنے والدِ بزرگوار کے سایۂ عاطفت

سے بھی محروم ہو گئے ۔ آپ کی پرورش بڑی ہمشیرہ اور برادرِ اکبر مرحوم خان غلام نبی ابن فدؔا اور خان بشیر احمد نے کی ،جن کا آپ اکثر ذکرِ خیر کرتے ہیں ۔ اس کے علاوہ اپنی بھابی صاحبہ کی شفقتوں کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے آپ کا نہایت شفقت سے خیال رکھا۔گلشن مجید کی ابتدائی تعلیم اسلامیہ اسکول اور سینٹرل ہائی اسکول اسلام آباد (اننت ناگ) کشمیر سے ہوئی اور آپ نے ۱۹۶۳ء میں وہیں سے ہائی اسکول کا امتحان پاس کیا۔گلشن صاحب فرماتے ہیں کہ سینٹرل سکول میں تمام جدید سہولیات مہیا تھیں ۔ لیبارٹری میں ہم روز نئے نئے سائنسی تجربے کرتے تھے۔تعلیم و تربیت میں Creative, active, Play method استعمال کیا جاتا تھا۔ اُستاد خود گیلی مٹی تیار کرکے کوہِ ہیما لیہ، جانوروں اور مختلف سبزیوں اور میوؤں کے ماڈل تیار کرتے تھے۔تقریری مقابلے ، بیت بازی اور ادبی محفلیں منعقد کیں جاتی تھیں ۔گلشن مجید کچھ سال لِٹریری کلب کے سیکریٹری بھی رہے ۔

اُسی زمانے میں اسلام آباد میں اہلِ حدیث اور حاملینِ حنفی مسلک کے درمیان اختلاف ہوا۔ اہلِ حدیث لوگوں کو اپنی مسجد سے بے دخل کر دیا گیا اور اُنہیں اپنے لیے نئی مسجد تعمیر کرنی پڑی ۔ لسہ خان فدؔا صاحب نے یہ اختلاف رفع کرنے کی کوشش کی ۔ کیونکہ یہ فروعی مسئلوں پر مبنی اختلاف تھا،جس کا دین سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے علاوہ صوفی فکر نئے جوش اور جذبے کے ساتھ اُبھری اور نئے فِکری مباحث شروع ہو گئے ۔اس فکری احیاء کے پیچھے بھی لسہ خان فدا

ہی تھا۔ آپکا ہی گھر اس صوفی فکر کا مرکز تھا۔ مولانا غلام احمد احرار صاحب، سیف الدین قاری صاحب وغیرہ اور لسہ خان فدؔا صاحب کے درمیان تصوف کی تاریخ، نظریئے اور اسکی سماجی اِفادیت پرطویل بحث ہوئی۔ اس میں سجدۂ تعظیم اور صلاۃ کے قرآنی تصور پر خاص طور بحث کی گئی۔ اُسی دور میں اسلام آباد میں جماعت اسلامی نے بھی اپنا فکری اثر ڈالا۔ رتن پورہ کے سید جلال الدین اندرابی اعجاز صاحب اسکول میں بحیثیتِ اُستاد کام کرتے تھے۔ اس نے ایک درسگاہ کھولی، جہاں وہ قرآنِ مجید پڑھاتے تھے اور اسلامی تعلیمات کا درس دیتے تھے۔ یہ بچوں کو خطابت کی تربیت بھی دیتے تھے۔ انہیں مسجدوں میں بدعات اور غیر اسلامی رُجحانات کے خلاف تقریریں بھی کرواتے تھے۔ ان مجلسوں میں مولانا غلام احمد احرار، قاری سیف الدین اور حکیم غلام نبی صاحب بھی شریک ہوتے تھے اور بچوں سے مختلف موضوعات پر ہم کلام ہوتے تھے۔ محی الدین نواز صاحب رتن پوری اور اس کے دو چھوٹے بھائی سید جلال الدین اندرابی اعجاز صاحب رتن پوری اور شریف الدین پرواز صاحب ایک علمی خاندان سے تعلُق رکھتے تھے۔ سید جلال الدین اندرابی اعجاز صاحب رتن پوری اُن قابلِ قدر مفسرین میں سے ہیں، جنھوں نے کشمیری زبان میں قرآنِ مجید کا ترجمہ اور تفسیر لکھا۔ یہ تفسیر ''اعجازِ قرآن'' زبان کے استعمال اور مناسب اسلوب کی وجہ سے نہایت ہی موثر ہے۔ اعجاز صاحب کے مِشن کو آگے بڑھانے میں عبدالغنی مدہوش صاحب (جو بعد میں فنِ تعلیم کے معروف پروفیسر بن گئے)

بھی مدد کرتے تھے۔ اسی بہانے سے مدہوش صاحب اور گلشن مجید صاحب کے درمیان دوستی ہوگئی۔ عجیب حالات میں ان تمام اصحاب کے ساتھ گلشن مجید صاحب کو عجیب تعلقات رہے۔ ۱۹۶۷ء کے آس پاس محی الدین نواز اُس وقت اپنی ایک نظم کی وجہ سے عوام میں بہت مقبول تھے۔ اُس نظم کا مصرع تھا ''اَسہِ شۄبہِ پأکستان پٔنن ،سالہٕ کر ییہِ سون''۔

اسی دوران (۱۹۴۸ء۔۱۹۵۴ء) کشمیر میں سماجی اور سیاسی سطح پر اور بھی کچھ اہم واقعات پیش آئے۔ ڈاکٹر شیخ عبدالمجید کو پاکستان نواز سمجھا جاتا تھا اُن کو اکڈ سازش کیس میں گرفتار کیا گیا۔ (اکڈ میں مہاراجہ کا بنایا ہوا ایک ریسٹ ہاؤس تھا جسے نذرِ آتش کیا گیا)۔ وزیراعظم بخشی غلام محمد کے پیس بُرگیڈ غنڈے لوگوں کو بے عزت کرتے رہے اور سیاسی جلسوں میں شریک ہونے پر مجبور بھی کرتے تھے۔ ۱۹۵۵ء۔۵۶ء میں مرزا محمد افضل بیگ صاحب کے ایماء پر اور اُن کی سربراہی میں محاذِ رائے شماری تحریک کی بُنیاد ڈالی گئی۔ اس تحریک کے ساتھ گلشن صاحب کے قریبی اعزاء بھی شامل ہوگئے۔ جب محاذِ رائے شماری، سرکاری عتاب کے زد میں آئی، اس کے اثرات گلشن صاحب کے گھر تک بھی پہنچے۔ ۱۹۵۷ء۔۵۸ء کے دوران ریاستی پولیس نے آپ کے گھر پر چھاپہ مارا اور آپ کے والد صاحب، ایک برادر محترم، برادر نسبتی اور باقی بہت سے اعزاء بھی جیل بھیجے گئے۔ گلشن مجید کی کتابیں اور کاپیاں تک چھان ماریں۔ اس واقعہ نے آپ کے دل و دماغ پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ آپ کو ۱۹۶۵ء میں

اسکول بیگ سمیت گرفتار کر کے دو دن تک تھانے میں مقید رکھا گیا۔

۱۹۵۳ء میں جموں وکشمیر کے وزیرِ اعظم شیخ محمد عبداللہ کی حکومت کو غیر جمہوری طریقے سے برطرف کیا گیا۔ احتجاج کے طور پر نیشنل کانفرنس کے تمام ممبرانِ اسمبلی اور ممبران پارلیمنٹ نے استعفیٰ دیا۔ مولانا مسعودی بھی نیشنل کانفرنس کی طرف سے ممبر پارلیمنٹ تھے۔ آپ نے استعفیٰ نہیں دیا بلکہ بدستور ممبر پارلیمنٹ بنے رہے۔ آپ ہمیشہ اپنی ہی روّش پر قائم رہے اور کشمیر کی عوامی اور سیاسی تحریکوں کو اپنے انداز سے سمت متعین کرتے رہے اور نعرے اختراع کرتے رہے۔ ۱۹۶۳ء میں موئے مقدس تحریک کے دوران سارے سکول، کالج اور سرکاری دفاتر بند ہو گئے۔ بازار بند ہو گئے اور سارے کشمیر میں بے چینی پھیل گئی۔ ہمہ گیر عوامی تحریک شروع ہوگئ۔ موئے مقدس تحریک کے دوران بھی مولانا مسعودی پسِ پردہ ایک الگ کردار ادا کرتے رہے، جو بہت سے لوگوں کی نظروں میں مشکوک ہے۔ موئے مقدس تحریک نے بہت سے کھوئے ہوئے، شکستہ ساماں اور الگ تھلگ پڑے ہوئے کرداروں کو ایک بار پھر سے سیاست کے مرکزی سٹیج پر لا کھڑا کیا۔ ڈاکٹر شیخ عبدالمجید اور مولانا مسعودی جیسے افراد ایسے ہی سیاسی کارکُن تھے۔ ضمناً عرض کروں کہ مولوی محمد فاروق کو بھی اسی تحریک نے کالج سے نکال کر راتوں رات سیاست کی چوٹی پر کھڑا کر دیا۔ گلشن مجید اس وقت اسکول میں زیرِ تعلیم تھا۔ باقی نوجوانوں کی طرح یہ بھی اسلام آباد کے ہَیو چوک میں احتجاج کرتا رہا۔ ایسے ہی ایک معرکے میں قاسم سجاد

(جو آج کل شباب اخبار کے مدیر اور مالک ہیں) ایک ٹِیر گیس شل سے زخمی ہوا ۔ یہ دیکھ کر گلشن مجید صاحب گھر چلے گئے اور آیندہ کسی احتجاج میں شریک نہیں ہوئے ۔ بہت سے نا پختہ سیاستدانوں نے موے مقدس تحریک کو ایک ہمہ گیر تحریک بننے نہ دیا بلکہ ایسی چال بازی اور نعرہ بازی کی ،جس سے یہ تحریک صرف اور صرف احتجاجی تحریک تک ہی محدود ہو کر رہی ۔ عوام کا پُرزور مطالبہ تھا کہ موے مقدس کی چوری کے سنگین واقعے کی تحقیقات بین الاقوامی عدالتِ انصاف کے ذریعے کرائی جائے اور کشمیر میں بین الاقوامی حفاظتی دستے تعینات کیے جائیں ۔ تحریک مخالف عناصر نے اس مانگ کو سبوتاژ کر کے ،اس کے برعکس تجویز پیش کی کہ یہاں پرسی ۔ آر ۔ پی ۔ ایف تعینات کی جائے اور سپریم کورٹ کے جج سے واقعے کی تحقیقات کرائی جائے ۔

رائے شماری تحریک کے ساتھ ساتھ نواکدل سازش کیس ،اسلامیہ کالج رائفل کیس ،الفتح اور نیکسلایٹ جیسی زیرِ زمین چلنے والی تحریکیں قابلِ ذکر ہیں ۔ کشمیر یونیورسٹی اور پلوامہ کی جموں کشمیر بنک شاخوں میں ڈھاکہ ڈالا گیا ۔ یہ الزام ہند مخالف زیرِ زمین تنظیم الفتح پر عاید کیا گیا ۔ گاؤں دیہات میں سرکاری شہ پر بستیاں جلائی گئیں اور اسی الزام میں نیکسلیوں کو قید کیا گیا ۔ ۱۹۶۵ء کے ابتدا میں ہی کچھ جنگجو کارروائیاں رونما ہوئیں جن میں مقبول بٹ اور اس کے رضا کاروں نے حصہ لیا ۔ لوگوں نے اسے سنجیدگی سے نہ لیا ۔ کشمیری عوام ایسی جنگجو تحریکوں کے لیے ذہنی طور آمادہ نہ تھے ۔ لیکن مقبول بٹ لگاتار کشمیر میں کسی نہ

کسی شکل میں اس زیرِ زمین تحریک میں رنگ بھرتا رہا۔گرفتار ہونے کے بعد جیل سے فرار ہوکر آپ نے اس عسکری تحریک کو دوبارہ منظّم کرنے کی کوشش کی ۔

۱۹۶۲ء میں ہند چین جنگ کے بعد ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی دو حصوں میں منقسم ہو گئ ۔کمیونسٹ پارٹی مارکسی اور کمیونسٹ پارٹی لیننسٹ وجود میں آئی ۔ نمودری پد، گو پالم ، جوتی بھاسو اور سرجیت سنگھ اس کے اہم لیڈر تھے ۔کشمیر کے کچھ ترقی پسند بھی اس سے منسلک ہو گئے ۔اُسی زمانے میں اسلام آباد میں مارکسی کمیونسٹ تحریک بھی دہکنے لگی ۔ اننت ناگ کالج میں اسٹوڈنٹس فیڈریشن آف انڈیا کی شاخ قائم ہو گئ ۔ یہ تنظیم ترقی پسند نظریات کی آبیاری کرتی تھی ۔ یہ تحریک ، ترقی پسند رُجحانات کے نعروں کے تحت پڑھے لکھے نوجوانوں میں کچھ قابلِ قبول ہو گئ ۔ کالج میں پڑھائی کے دوران ہی گلشن مجید بھی کمیونسٹ تحریک سے متاثر ہوئے ۔ چونکہ گلشن صاحب کو شاعری سے بھی شغف تھا، اس لیے آپ کرشن چندر، سردار جعفری ،فیض احمد فیض ،سجاد ظہیر اور خواجہ احمد عباس جیسے ترقی پسندوں کی تخلیقات سے بھی مُتاثر ہوئے ۔ان تمام مراحل سے گزر کر گلشن صاحب کو ترقی پسند تحریک کے ادبی اور سیاسی منشوٗر سے ذہنی ہم آہنگی ہوئی ۔ اس سے گلشن صاحب کو یہ فائدہ ہوا کہ آپ اُن تمام ذہین اور ادب نواز دوستوں کے قریب آ گئے ، جن کا اثر کشمیر کے سیاسی ماحول پر بھی ہے ۔اس سے آپ اُن کے نظریات اور کتابوں سے بھی واقف ہو گئے ۔ کالج کی پڑھائی کے دوران ہی آپ کمیونسٹ تحریک سے وابستہ ہوئے ۔لیکن بعد میں اس تحریک کے داخلی فکری

تضادات اوراس کے علمبرداروں کی دوئی پسندی کو دیکھ کر آپ اس تحریک سے متنفر اور منحرف ہو گئے۔

۱۹۶۷ء میں کالج کے باہر احتجاج کی پاداش میں محمد یوسف خان (سابقہ چیر مین جے کے بنک) کو گرفتار کیا گیا۔گلشن صاحب اور کچھ مزید نوجوان لڑکے بھی جذبات میں آکر اُن کے ساتھ جیل چلے گئے۔اس کے بعد آپ کو متعدد بار قید کیا گیا۔۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۲ء جون تک دوبارہ جیل میں رہے۔۱۹۷۰ء میں کشمیر میں سیاسی اُتھل پتھل میں آزادیٔ اظہار اور انسانی حقوق کے حق میں منظّم آواز اُٹھانے کی پاداش میں آپ کو نظر بند کیا گیا۔گلشن صاحب جیل میں بھی احتجاج کرتے تھے اور دیگر جرائم میں ملوث قیدیوں کے حق میں درخواستیں لکھتے رہے۔۱۹۷۱ء میں جموں وکشمیر پولیس نے آپ اور دیگر نظر بندوں کی ایک بڑی تعداد کو سپریم کورٹ میں عرضی کی شنوائی کے لیے سری نگر سے دہلی تہاڑ جیل میں منتقل کیا۔آپ فرماتے ہیں جموں وکشمیر پولیس ''اتنی معصوم تھی'' کہ ہمیں دہلی تہاڑ جیل کے بجائے جامع مسجد دہلی پہنچایا، جہاں پر ہم سب نظر بند کھانا کھانے کے لیے نکل گئے۔ پولیس پریشان حالی میں ہمیں جگہ جگہ تلاش کرتی رہی۔ہم جب گھوم پھر کر خراماں خراماں واپس آگئے تو پولیس نے ڈھونڈتے ڈھونڈتے ساڑھے گیارہ بجے رات میں ہمیں تہاڑ جیل پہنچا دیا۔ وہاں ہمیں پہلے نئے تعمیر شدہ Quarantine قیدِ تنہائی میں رکھا گیا۔نئے تعمیر کئے گئے سنگین کی ابتدا کرنے کا سہرا بھی اُنہی نوجوان کشمیریوں کے سر رہا۔آپ فرماتے ہیں کہ تہاڑ

جیل میں ہم نے پہلی بار ٹیلی ویژن دیکھا اور اچھی لائبریری میں مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ وہاں ہر ہفتے ہماری صحت کی طبی جانچ ہوتی تھی''۔

۱۹۷۰ء میں جیل میں آپ کے ساتھ پیش آئے ایک واقعہ کا ذکر کرنا دلچسپ ہوگا۔ کشمیری حکمران وہم وگمان کے شکار تھے۔ سرکاری نوکرشاہی قانون کا حوالہ دیکر بات کا بتنگڑا بناتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ گلشن صاحب نے جیل جانے سے پہلے اپنے دو مضامین امین کامل صاحب کو چھپنے کے لیے روانہ کیے تھے۔ اس کے علاوہ پرانے قلمی نسخے کا اصل متن بھی اُنہیں دیا تھا۔ اس کے معاوضے کے طور پر علی محمد لون کے دستخط سے دو چیک گلشن صاحب کو جیل کے پتہ پر روانہ کیے گئے۔ لیکن اس کے بعد اس معاملے کو نوکرشاہی نے زبردست طول دیکر ہوم سیکریٹری جی۔ ایم۔ پانپوری تک پہنچایا۔ تحقیقات شروع ہوئی اور کامل صاحب اور لون صاحب کے لیے یہ عتاب کا باعث بن گیا۔ کامل صاحب اور لون صاحب اپنے عہدوں پر دوبارہ بحال ہو گئے لیکن گلشن صاحب کو آج تک بھی وہ چیک نہ ملے۔

۱۹۷۰ء میں ہی غلام محمد کاوڑاری اور محمد الطاف خان نامی دو نوجوان گرفتار کر کے گلشن صاحب کی بارک میں رکھے گئے۔ اُن پر الزام عاید کیا گیا تھا کہ وہ قانون ساز اسمبلی کی کاروائی رپورٹ کی کاپیوں کے ساتھ سرحد کے اُس پار پاکستان کے حصے والے کشمیر چلے گئے تھے۔ واپس پُش بیک کرنے پر انہیں جموں سرحد پر گرفتار کیا گیا۔ محمد الطاف خان بعد میں اعظم انقلابی کے نام سے مشہور ہوا۔ آپ تسلط اور غیر جمہوری اقدار کے خلاف ایمانداری سے

دانشورانہ سطح پر سرگرم رہے۔آپ جدوجہد آزادی کو ایک نظریاتی بنیاد فراہم کرتے رہے۔

۱۱ جنوری ۱۹۷۱ء کو کشمیر کی سیاسی تنظیم محاذِ رائے شماری کے رہنماؤں کی پکڑ دھکڑ شروع ہوگئ اور کارکنوں کی کثیر تعداد کو گرفتار کیا گیا۔غلام محمد شاہ، غلام محمد شونٹھو، جی۔ ایم۔ بھدرواہی، پیرحسام الدین بانڈے، پیر عبد الغنی، جماعت اسلامی کے قاری سیف الدین اور اُن کے ساتھیوں کو پہلے ہی قید کیا گیا تھا۔ چند کشمیری پنڈت بھی گرفتار کئے گئے تھے جن میں مہاراج داس، بنسی لال ہنڈو اور چمن لال کانٹروشامل تھے۔عام قیدیوں کی تعداد کے مقابلے میں جیل کی جگہ تنگ تھی۔جنوری کے سردترین موسم میں اِن قیدیوں کو کھلے آسمان تلے کھانا پکانے پر مجبور کیا گیا۔اُن کے لیے ایسے سردترین ماحول میں رہنا نہایت دشوار تھا۔اس ناانصافی اور سیاسی قائدین کی نظربندی کے خلاف گلشن مجید نے اپنے ساتھیوں محمد یوسف تاریگامی، غلام محمد بانڈی پورہ، ایڈوکیٹ غلام محمد ملک ،شفیع شوق اور منظور احمد خاکی اور دوسرے لوگوں کے ساتھ بھوک ہڑتال کی اور زبردست احتجاج کیا،جس کا خاصا چرچا رہا۔لیکن موصوف نظربند لیڈر آپ کی ہڑتال سے لاتعلق رہے۔اس پر طرہ یہ کہ اُن کی سیاسی جماعت کے لیڈران بھی آپ کو بھوک ہڑتال ختم کرنے پر آمادہ کرتے رہے۔لیکن یہ بھوک ہڑتال اور احتجاج تین چار روز تک جاری رہا۔احتجاج کی شدت کو دیکھ کر اُس وقت کے داخلہ سیکریٹری جی۔ایم۔ پانپوری تشریف لائے اور جیل کا خود معائنہ کیا۔گلشن

مجید اور دوسرے ہڑتالیوں کو کٹھوعہ جیل منتقل کیا گیا۔ غلام محمد شاہ، حسام الدین بانڈے، غلام نبی شونٹھو بھی ان میں شامل تھے۔ زور زبردستی کے حالات میں سیاسی ورکروں کے بجائے عام کشمیریوں کو بھی قید کیا گیا تھا۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ ان میں ایک بارہ سال کا کم سن لڑکا بھی شامل تھا۔ اُسے اپنے والد کے بدلے میں پولیس اُٹھا کر لائی تھی۔ اُس کم سن لڑکے پر Public Defence Act (PDA) لگا کر اُسے بھی کٹھوعہ جیل پہنچایا گیا۔ وہ بچہ خوفزدہ تھا اور اکثر روتا تھا۔ دیگر نظر بند حضرات اُسے حوصلہ دیتے تھے لیکن اُس کی ہمت جواب دیتی تھی۔ دوسری منزل کے کاریڈور میں محمد یوسف تاریگامی کے کمرے کے پاس وہ (سزِنگس) اَتی بتی hopscotch کھیلتا تھا۔ حکام کی اُس ظالمانہ روش نے بھی گلشن صاحب کے قلب و ذہن پر گہرا اثر ڈال دیا۔

۷۱-۱۹۷۰ء میں افرو ایشیائی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں کشمیری ادیب دینا ناتھ نادم کو بھی مدعو کیا گیا تھا۔ کانفرنس میں آپ نے دو کشمیری نوجوان گلشن مجید اور شفیع شوق کی نظر بندی کا ذکر کیا۔ کانفرنس میں پاس کیے گئے قراردادوں میں بھارت سرکار سے مطالبہ کیا گیا کہ ان دو نوجوانوں کو فوراً رہا کیا جائے۔ ۱۹۷۵ء میں ملک میں ایمرجنسی کے دوران گلشن صاحب کو تیسری بار نظر بند کیا گیا۔ سرینگر سینٹرل جیل میں گرمی کا کوئی انتظام نہیں تھا۔ شدید سردی ہونے کی وجہ سے کئی سو نظر بندوں کو جموں سینٹرل جیل منتقل کیا گیا، جہاں گلشن صاحب، جی۔ایم۔ بھدرواہی صاحب سے کشمیر ہسٹری کے بارے میں معلومات حاصل کرتے رہے

۔گلشن صاحب روز ایک درخت پر چڑھ کر ایک دو گھنٹے مطالعہ کرتے تھے اور گرد و پیش کی بستی کا نظارہ لیتے تھے۔ غلام محمد بھدرواہی اور ویری ناگ کے عبد الرحمان اسی درخت کے نیچے شطرنج کھیلتے تھے۔گلشن مجید بھی اپنے دوست محمد سلیم بیگ کے ساتھ اسی مقام پر شطرنج کھیلتے تھے۔ جماعت اسلامی اور کمیونسٹ پارٹی سے وابستہ نظر بندوں کے درمیان اکثر بحث ومباحثہ ہوتے تھے۔لیکن اُن میں اپنی جماعتی عصبیتوں کی وجہ سے انصاف کے پیمانے بدلتے رہتے تھے۔

سری نگر سینٹرل جیل میں سہولیات کا فقدان تھا۔ لائبریری کی اکثر کتابیں چرائی گئی تھیں۔ وہاں قید کئے گئے اُن ' آنند مارگیوں' سے آپ کی ملاقات ہوئی جو کشمیر میں بچوں کی اِغوا کاری میں ملوث بتائے جاتے تھے۔آنند مارگیوں کا کہنا تھا کہ وہ لوگوں کا صرف ایک وہم تھا۔اُن کے نزدیک اصل میں یہ ایک فکری تحریک تھی جو اپنے نظریات کی ترویج کرتی تھی اور کشمیریوں کے جزبات کو اُبھارتی تھی۔ سرینگر سینٹرل جیل میں وہ تمام جرائم اپنی اصل شکل میں موجود تھے جو کشمیری سماج کا حصہ بن چکے تھے۔ چرس، گانجا اور دوسری نشہ آور ادویات کا کھلے عام استعمال ہوتا تھا۔ ایسا لگتا تھا کہ یہ سب جیل حکام کے تعاون کے بغیر ممکن نہ تھا۔سینٹرل جیل کے سنگین (قید تنہائی) میں لیپر اسی کے مریضوں کو رکھا گیا تھا۔اُس دور کی نظر بندی کا ذکر کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ'' سرینگر سینٹرل جیل میں تعینات ڈاکٹر نہایت ہی غیر ذمہ دار تھا۔علاج کی سہولت برائے نام تھی۔نظر بندوں کو پڑھانے کے لیے تعینات اُستاد صرف خانہ پوری کرتا رہا۔جبکہ جموں سینٹرل جیل میں تعینات اُستاد بابورام ایک فرض شناس اُستاد تھا۔اُس نے ہمیں ہندی اور پنجابی زبان سکھائی۔ واقعہ یہ ہے کہ اُس

اُستاد نے وہاں جیل میں کبھی پانی کا قطرہ تک نہیں پیا۔ وہ اپنے گھر سے پیدل جیل پہنچ جاتا تھا۔ایک دفعہ بابورام گرمی کی شدت سے نیم بیہوش ہوگئے۔آپ نے پانی پینے سے انکار کیا اور کہا کہ اسے گھر پہنچایا جائے۔دس سال بعد جب ایک روز اُس فرض شناس اور عظیم اُستاد کے انتقال کی خبر سنی تو میں کافی دنوں تک اُداس رہا۔افسوس کہ اپنی بار ہا کوششوں اور خواہش کے باوجود میں اُس قابلِ صد احترام اُستاد کے اہلِ خانہ سے ملاقات نہ کر سکا۔'' آپکے بقول سرینگر سینٹرل جیل میں مقید مجرمین کبھی بھی اپنے جرم کا اقرار نہیں کرتے تھے۔ وہ ہمیشہ اپنی بے گناہی کا رونا روتے تھے۔اس کے برعکس جموں جیل میں مجرمین، دورانِ گفتگو اپنے جرم کا برملا اظہار کرتے تھے۔سرینگر سینٹرل جیل میں درختوں کا کوئی نشان تک نہ تھا، جبکہ جموں سینٹرل جیل میں کثیر تعداد میں سرسبز درخت اگائے گئے تھے اور زیادہ بہتر انتظامات تھے۔

۱۹۷۳ء میں گلشن صاحب نے ڈگری کالج اننت ناگ سے بی ایس سی. پاس کیا۔آپ کے علی گڑھ جانے سے پہلے کے دور میں مکھن لال گوجا کی ذاتی کوششوں سے اسلام آباد میں ایک آرٹسٹ فورم قائم ہوا۔اسلام آباد کے بہت سے آرٹسٹ اور فنکاری سے دلچسپی رکھنے والے افراد اس کے ساتھ وابستہ ہوئے۔ان میں منظور احمد خاکی، وجے کمار زتشی، بنسی لال تکو، محمد شفیع چمن، راجندر در، بھوشن لال، کاشی ناتھ باغوان، غلام محمد شاد اور ویر جی شامل ہیں۔ وجے کمار زتشی، ویر جی اور محمد شفیع چمن آگے جا کے اُبھرے۔گلشن مجید اس فورم کے لیے ایک ناقد، متوجہ کرنے والا، نئے رجحانات اور تصورات کی جانکاری

دینے والے مشفق دوست کی حیثیت سے منسلک رہے۔ گلشن صاحب کی کاوشوں کے مثبت نتیجے برآمد ہوئے اور یہ فنکار اور مصور نقالی سے براہ راست فنکاری اور ذاتی تجربات کے اظہار کی طرف مائل ہوگئے۔ یہ فورم کسی شکل میں ۱۹۹۰ء تک اپنی خدمات انجام دیتا رہا۔ آج بھی اپنے ان فنکار اور مصور دوستوں کی ریاضت، کوشش، لگن اور ایمانداری کا ذکر کرتے ہیں۔ آپ فنکاری اور مصوری کے شعبوں پر حالات کی ضرب کاری پر متفکر ہیں۔

۱۹۷۷ء میں آپ نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم. اے. کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے بعد پی ایچ. ڈی میں داخلہ لیا۔ چند مہینوں تک اسی شعبہ میں درس و تدریس کا کام انجام دیا۔ اس کے بعد کشمیر یونیورسٹی کے شعبۂ کشمیری میں پڑھاتے رہے۔ اس شعبہ میں ملازمت کے دوران رحمان راہی، شفیع شوق، اے۔آر۔ وانی، شوکت فاروقی اور گلشن مجید نے ''سمت'' نام کا اخبار جاری کیا۔ اس اخبار کا پہلا اور آخری صفحہ گلشن صاحب ہی لکھتے رہے۔ گلشن صاحب اور راہی صاحب کے دو الگ الگ حادثوں میں زخمی ہونے کی وجہ سے اس اخبار کی اشاعت رُک گئی۔ آپ نے اس شعبہ کے لیے تین کتابیں 'کأشُر غزل' 'کأشُر جمالیات' اور فلسفُک تعارف تحریر کیں۔ شعبہ کی پسند و ناپسندی کی وجہ سے یہ کتابیں آج تک شایع نہ ہوسکیں جو کشمیری ادب کے لیے ایک بڑا علمی نقصان ہے۔

کچھ مدت بعد اکادمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لینگویجز سرینگر سے محمد یوسف

ٹینگ صاحب کا راہی صاحب کوفون آیا کہ گلشن صاحب کوکلچرل اکادمی بیجا جائے ۔راہی صاحب نے اس بات کی اہمیت کوسمجھتے ہوئےگلشن صاحب کوکلچرل اکادمی کے لیے روانہ کیا، جہاں آپ کا تقرر ہوااورفوری طور جوئن کرایا گیا۔آپ کو یہ بھی معلوم ہوا کہ ٹینگ صاحب نے جناب غلام رسول حسرت گڈھا کوآپ کے آبائی گھر اسلام آباد بھی آپ کو بلانے کے لیے بیجا تھا۔اس طرح سے یہ ملازمت حاصل ہونا گلشن صاحب کے لیے غیر متوقع والٰہی تحفہ تھا۔گلشن صاحب فرماتے ہیں کہ ٹینگ صاحب اورراہی صاحب اپنے منصب اورکام کے بارے میں نہایت ہی سنجیدہ اور ایماندار تھے ۔یہ ہمیشہ بہتر سے بہتر کی تلاش میں لگے رہتے تھے ۔ٹینگ صاحب کوکلچرل اکادمی کی ضرورتوں ،کام کی وسعت اورکشمیری ادباء کی صلاحیتوں پربھر پورنگاہ تھی ۔یہ کلچرل اکادمی کوکشمیری ادب وثقافت کے لیےگراں مایہ خزانہ بنانا چاہتے تھے۔آپ کے دورمیں کلچرل اکادمی جس حرکیت اورفعال طریقے سے رواں دواں تھی ،ٹینگ صاحب کی سبکدوشی کی وجہ سے اس میں کمی آ گئی ۔کلچرل اکادمی میں ملازمت کے دوران گلشن صاحب کو بہت سی چیزیں سیکھنےکوملی جوآپ کو آگے چل کر بہت کام آتی رہیں ۔

یہ وہ زمانہ تھا جب پاکستان کے سابق وزیراعظم ذولفقارعلی بھٹوکو پاکستان کے سپریم کورٹ کی طرف سے سنائی گئی سزائے موت کے خلاف ، دہلی سے شائع ہونے والے اردو اخبار ’نئی دنیا‘ اور’عوام‘ میں کئی سال تک چھپنے والے مواد نےکشمیری عوام کے ایک طبقے کو جزباتی طورحواس باختہ کردیا تھا۔اُنہی لوگوں نے

۴ اپریل ۱۹۷۹ء کو بھٹو کی پھانسی کا بہانہ بنا کر، جماعت اسلامی کے تعلیمی اداروں، کتب خانوں اور دفاتر پر حملے کئے۔اس جماعت سے وابستہ افراد کے گھروں، باغات، کھیت کھلیان اور دوسرے املاک کو تباہ کر دیا۔سب سے زیادہ متاثر ضلع اننت ناگ رہا۔نقصان کی مالیت کا تخمینہ اُس وقت چالیس کروڑ روپے سے زیادہ تھا۔اس وقت شیخ محمد عبداللہ جموں وکشمیر کے وزیراعلیٰ تھے۔اس انارکی اور حکومت کی لاتعلقی پر گلشن صاحب بہت رنجیدہ ہوئے۔طلبہ کا ایک وفد ڈی۔سی۔ اننت ناگ عمر جان سے ملا اور انتظامیہ کی مجرمانہ غفلت اور نظم وضبط کی ناکامی کے خلاف اُنہیں ایک احتجاجی میمورنڈم دیا۔ان طلباء کو گرفتار کیا گیا۔یہ غیر معمولی واقعہ کافی سُرخیوں میں رہا۔۱۹۸۰ء میں جماعت اسلامی کی طلبہ تنظیم اسلامی جمعیت طلبہ، سرینگر میں گول باغ (جس مقام پر آج جموں وکشمیر ہائی کورٹ کی عالی شان عمارت قائم ہے) میں اسلامی کانفرنس منعقد کرنا چاہتی تھی۔حکومت نے اسے بین الاقوامی کانفرنس کا لیبل دیکر پوری طاقت سے ناکام بنا دیا۔

۱۹۷۹ء میں ہی گلشن صاحب کشمیر یونیورسٹی کے سینٹر آف سینٹرل ایشین اسٹڈیز میں لیکچرر کی حیثیت سے فائز ہوئے۔اس وقت سینٹر کے ڈائریکٹر اور مشہور عالم وکاٹوگرافر پروفیسر سید مقبول احمد حسین نے اپنا زیادہ تر وقت کیمبرج یونیورسٹی میں گزارا تھا،ان کا لبرل ہونا آپ کے لیے اچھا ثابت ہوا۔پروفیسر عبدالمجید متو سابقہ ڈائریکٹر سینٹرل ایشین اسٹیڈیز کی سربراہی میں ایسے کام شروع کئے گئے جن کے دُوررس نتائج برآمد ہوئے۔کشمیر سے وسط ایشیا کو جانے والے

راستوں کی تلاش، جانکاری اور قدیم و نایاب کتابیں اور اُن کے نقول حاصل کرنا یہ دونوں کام گلشن مجید صاحب کے سپرد کئے گئے۔ اعجاز احمد بانڈے اور پروفیسر مشتاق احمد کاواس کام میں آپ کے معاون رہے۔ آگے چل کر فاروق احمد راتھر، پروفیسر محمد افضل، پروفیسر رفیع الدین مخدومی، پروفیسر غلام نبی خاکی، ڈاکٹر تبسم اور ڈاکٹر درخشاں عبداللہ اس کام میں شامل رہے۔ اس مطالعاتی مرکز میں علمی اور تحقیقی کام کو نئی جہتیں عطا کرنے میں گلشن صاحب نے اہم رول ادا کیا۔ ۱۹۹۶ء میں گلشن صاحب پروفیسر ہو گئے۔ اسی شعبہ میں آپ ۲۰۰۴ء سے ۲۰۰۷ء تک یعنی ملازمت سے سبکدوش ہونے تک ڈائریکٹر کے عہدے پر فائز رہے۔ آپ تاریخ، ثقافت، ادب، تنقید، فلسفہ اور دوسرے مختلف مضامین پڑھاتے رہے اور تحقیقی کاموں کی نگرانی کرتے رہے۔ سماجیات، بین الاقوامی معاملات، تاریخ، ادب، وسطِ ایشیائی مطالعات اور کشمیریات پر آپکو اختصاص حاصل ہے۔ اگرچہ آپ سینٹر آف سینٹرل ایشین اسٹڈیز میں تعینات تھے لیکن علم سے آپ کی لگن اور طلبہ سے ہمدردی کی وجہ سے آپ شعبۂ تاریخ، شعبۂ کشمیری، شعبۂ سیاسیات، شعبۂ سماجیات اور دوسرے کئی شعبوں میں بھی طلبہ کو پڑھاتے رہے۔ سارک ممالک کے طلبہ بھی آپ سے مستفید ہوتے رہے۔ آپ کے شاگردوں کی بڑی تعداد ملک کے اعلیٰ و نامور اداروں میں اہم ذمہ داریاں انجام دے رہے ہیں۔

پروفیسر گلشن مجید ایک معروف اُستاد، محقق، نقاد، شاعر، افسانہ نگار، تاریخ

داں اور فلسفی کی حیثیت سے قومی اور بین الاقوامی شہرت کے حامل ہیں۔ اپنی بصیرت، سنجیدگی اور خلوص کی وجہ سے آپ طلبہ و اساتذہ میں نہایت ہی مقبول ترین اُستاد کا درجہ رکھتے ہیں۔ شناسا ہو یا اجنبی، آپ سب کی مدد کے لیے ہمیشہ تیار رہتے ہیں۔ آپ کی علمی اور انتظامی صلاحیتوں کا ہی یہ نتیجہ ہے کہ آپ کی سبکدوشی سے پہلے ہی کشمیر یونیورسٹی کے شیخ الجامعہ پروفیسر ریاض پنجابی کو یونیورسٹی کے چھے شعبوں کے سربراہان نے تحریری طور پر الگ الگ سفارشی خطوط بھیجے کہ پروفیسر گلشن مجید کی مدتِ ملازمت میں توسیع کی جائے اور چاہتے تھے کہ آپ کو اُن کے شعبے میں تعینات کیا جائے۔ اس لیے آپ کو کشمیر اسٹڈیز کے شعبہ میں تعینات کیا گیا۔ یہاں آپ ۲۰۱۲ء تک خدمات انجام دیتے رہے۔

آپ کی شخصیت میں ایک دل کشی، لبوں پر مسکراہٹ، طبیعت میں خاموشی، مزاج میں نرمی اور تحریروں میں علمی تبحر پایا جاتا ہے۔ آپ کی خواہشیں محدود اور انعامات و اکرامات سے بے نیاز۔ آپ ایک بیدار مغز اور متحرک شخصیت کے مالک ہیں۔ آپ قومی اور بین الاقوامی معاملات، علمی مسائل اور انسانی حقوق کے مسائل سے کبھی لاتعلق نہیں رہے۔

گلشن مجید نے دورانِ تعلیم ہی ''آش'' نام کا ادبی رسالہ جاری کیا جو کشمیری ادباء کو جوڑنے کا کام کرتا رہا اور خاص کر جنوبی کشمیر کے ادباء میں نئے ادبی رجحانات پروان چڑھانے اور اُنھیں مختلف ادبی حلقوں میں متعارف کرنے میں مددگار ثابت ہوا۔ آپ نے ''آش'' کے رحمٰن راہیؔ نمبر، غلام نبی فراقؔ نمبر اور ناجی

منور نمبر بھی شائع کیے ۔ پروفیسر غلام محمد شاد، غلام نبی فراق، ارجن دیو مجبور، شیو جی کرنڈی گام، ناجی منور، غلام نبی ناظر، جگن ناتھ جگن، مکھن لال گوجا، پریم ناتھ پریمی جیسے ادیب اس کے لیے لکھتے رہے ۔ یہ رسالہ ۱۹۶۹ء تک چلتا رہا۔ آپ نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایک اور اولڈ بوائے مرحوم قاضی نثار صاحب کے ساتھ مل کر ہفتہ روزہ کشمیری خبرنامہ ''زِ وَرق'' شائع کیا۔ اس کی کتابت بشیر احمد نامی شاعر کرتا تھا۔ یہ اخبار حُجم کے اعتبار سے بھی دو ہی اوراق پر مشتمل تھا۔ اس میں خبر کم اور ادبی مواد زیادہ تھا۔ اس میں گلشن صاحب کے کچھ تلخ و شیریں خاکے بھی چھپتے رہے۔ لیکن یہ خبرنامہ اجازت نہ ملنے کی وجہ سے ایک سال سے زیادہ مدت جاری نہ رہ سکا۔ آپ کی شاعری اور افسانوں سے جہاں ادب نواز محظوظ ہوتے رہے، وہیں آپ کے تحقیقی اور تنقیدی مضامین سے طلبہ، محققین اور علم دوست حضرات مستفید ہوتے رہے۔ تحقیقی استناد، تنقیدی اعتبار اور تخلیقی تنوع کی وجہ سے آپ کو ایک منفرد مقام اصل ہے۔

آپ کی تصنیفات کی فہرست یوں ہے: نقدِ شعر، بلبل ناگامی، تنقیدی و تحقیقی تجزیہ، گلِ بقاؤلی تنقیدی جائزہ۔

1. Aspects of Folk Lore of Kashmir.

2. Emergence of Central Asia

3. Studies in Central Asia

4. Approaches to Kashmir Studies : Linguistic,

Anthropological and Cultural Studies. (Edited)

5. Kashmir's Relation with Iran
6. Budhism in Kashmir (Edited).
7. Medieval History of Kashmir (Edited).
8. Look in Kashmir (Edited)

اس کے علاوہ آپ مختلف جرائد کے مدیر بھی رہے :۔

1. Journal of Centre of Central Asian Studies (from 1979 to 2008) .
2. Central Asian News Letter (1982 to 2001).
3. Central Asian Digest (from 2001 to 2007).
4. Journal of Kashmir Studies (2008 to 2012)

آپ نے دستاویزی فلمیں بھی تحریر کیں۔

(1) People of Jammu and Kashmir

(2) Kashmir's Art and Architecture

(3) Ancient historical Places of Kashmir

(4) Unique Facets of Kashmiri Culture

(۵) کشمیر کے قدیم مندر۔

(۶) موج کشیر (ریڈیو کے لیے)۔

(۷) فلم۔ ورق ورق اُجالا۔ (۸) بیربل در۔

اس کے علاوہ آپ کو ملک کے اہم اور باوقار اعلیٰ اداروں کی رکنیت بھی حاصل رہی:--

(۱) رکن گیان پیٹھ ایوارڈ ایڈوائزری بورڈ۔ (تادم)

(۲) رکن برلا فاؤنڈیشن ایڈوائزری بورڈ۔

(۳) رکن ساہتیہ اکاڈمی ایڈوائزری بورڈ۔

(۴) رکن دوردرشن ایڈوائزری بورڈ۔

پروفیسر گلشن مجید جب بھی اپنی مادرِ درس گاہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا ذکر کرتے ہیں تو آپ کے چہرے پر بشاشت آجاتی ہے۔ نظم وضبط اور علمی ماحول کو یاد کر کے باغ باغ ہو جاتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ لائبریری کے باہر نئی پرانی سائیکلوں کی لمبی قطاریں سجی رہتی تھیں۔ طلبہ میں مطالعہ کا عمدہ ذوق تھا اور صبح آٹھ بجے سے پہلے ہی مولانا آزاد لائبریری کے باہر انتظار میں رہتے تھے۔ آٹھ بجے لائبریری کا دروازہ کھلتے ہی طلبہ وطالبات کا ریلہ داخل ہو جاتا تھا۔ چند منٹوں میں ساری نشستیں پُر ہو جاتی تھیں اور بیٹھنے کے لیے جگہ مشکل سے ملتی تھی۔ سب لوگ اپنے مطالعہ میں محو، ایک دوسرے سے بےخبر اور ماحول پُرسکون ہو جاتا۔ لائبریری میں کافی رسائل و جرائد آتے تھے۔ رات دیر گئے تک لائبریری کھلی رہتی تھی۔ لائبریری میں ایک میوزیم تھا جس میں نادر اور تاریخی نوادرات

موجود تھے۔ اِس میوزیم کی دیکھ ریکھ کے لیے اس زمانے میں سلیم صاحب تعینات تھے جو بہت ہی مخلص اور ہمدرد انسان تھے۔

''ہال فنکشن کا مزہ ہی کچھ اور تھا۔ مقبول طلبہ کے طرح طرح کے کارنامے دیکھنے کو ملتے تھے۔ کمال کی بیت بازی، بحث ومباحثہ کا اعلیٰ معیار دل کو چھو لیتا تھا۔ کینیڈی ہال میں ملک کی نامور شخصیات جیسے شیخ محمد عبداللہ، فخرالدین علی احمد، اور خشونت سنگھ جیسے مقتدر لوگوں کے خطابات سُننے کو ملتے تھے۔ کسی بھی مکتبِ فکر کا انسان اپنی بات سلیقے سے رکھتا تھا۔ سامعینِ ادارۂ سرسید صبر وسکون سے سُنتے۔ آخر میں سوال وجواب کا سلسلہ شروع ہوتا تھا۔ دلائل اور جوابی دلائل کے ساتھ اختلافِ رائے اور طرزِ تکلم میں تہذیب و شائستگی علی گڑھ تہذیب کا طرۂ امتیاز تھا۔ آج ایسی شائستگی اور اعلیٰ جمہوری مزاج شاید ہی کہیں دیکھنے کو ہے (پارلیمنٹ میں بھی نہیں)۔ ریاض پنجابی صاحب کی گونجتی آواز اور مرحوم شمیم احمد شمیم صاحب (ممبر پارلیمنٹ اور صحافی) کی تقریروں سے مجمع عش عش کرتے ہوئے لطف اندوز ہوتا۔ ایک روز خشونت سنگھ کے ساتھ شمیم احمد شمیم بھی خطاب فرما رہے تھے۔ اُن کی فصاحت و بلاغت سے پُر اور فکر انگیز تقریر مجھے آج بھی یاد ہے۔''

ہر شخص اپنی مادرِ علمی سے بے حد محبت کرتا تھا۔ طلبہ، یونیورسٹی کی املاک کو نقصان پہنچانے کی کوئی حرکت کرنے کی سوچ بھی نہیں سکتے تھے بلکہ اس کا تقدس طلبہ کو جان سے بھی زیادہ عزیز تھا۔ طلبہ و اساتذہ اپنی جیبِ خاص سے خرچ

کر کے یونیورسٹی کے لیے اثاثے چھوڑ جاتے تھے۔سرسید ڈنر پرتقریباً سب سیاہ شروانیوں میں ملبوس ہوکر ایک ساتھ لذتِ کام ودہن میں مصروف ہوتے۔ شمشاد مارکیٹ، کبیر کا چائے خانہ اور تھامس کا ہوٹل طلبہ کی پسند کے اہم مراکز تھے۔

آپ فرماتے ہیں کہ کھیل کود کی اچھی سہولیات میسر تھیں ۔میں خود شطرنج کھیلنے کا شوقین تھا۔ یونیورسٹی میں قومی معیار کے کھیل کے مقابلے ہوتے تھے۔ کرکٹ، فٹبال اور ہاکی کے میچ کے دوران بڑا جوش وخروش دیکھنے کو ملتا تھا۔ ہاکی کا وہ میچ کیا خوب تھا جس میں مشہور بین الاقوامی کھلاڑی ظفر اقبال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی ٹیم کی قیادت کررہے تھے۔اس ہاکی کے کھیل کو بین الاقوامی سطح پر لے جانے میں مرحوم محمد ذاکرعلی خاں (سابقہ وائس چانسلر، سرسید یونیورسٹی کراچی پاکستان) کا ناقابل فراموش کارنامہ ہے جس کی داستان سرائی انھوں نے اپنی معروف کتاب ''روایاتِ علی گڑھ'' میں کی ہے۔یہی وجہ ہے کہ پروفیسر ابوسفیان اصلاحی اپنی کتابوں ''ذاکرِعلی گڑھ'' اور ''ذکرِ ذاکر'' میں محمد ذاکرعلی خان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہیں۔

جاوید حبیب، محمد اعظم خان، اقبال فہیم اورفریدہ واحد صاحبہ آپ کے ہم جماعت تھے۔شعبہ فلسفہ میں وگینسٹائن اور جمالیات کے دو مضامین شروع ہوئے۔صرف گلشن صاحب اورفریدہ واحد صاحبہ یہ مضامین پڑھتے رہے۔ان کے بعد یہ مضامین بند ہوگئے۔جلال صاحب نے فلاسفیکل سوسایٹی قائم کی جسکے

سیکریٹری گلشن مجید بنائے گئے ۔ یہ سوسایٹی زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی ۔لیکن پھر بھی جلال الدین ، جمال خواجہ ، وحید اختر ،فریدہ واحد ، روشن آرا ، تصدق حسین ، ثناء اللہ پرواز صاحب نے نئے اور نازک مسائل پر مباحث شروع کئے ۔ اس سوسایٹی میں بعض خلیل الرحمان اعظمی ،شہریار ، پروفیسر مس زیدی جیسے اعلیٰ دماغ بھی شریک ہوتے تھے ۔

آپ کے گہرے دوست ڈاکٹر ثنا اللہ پرواز صاحب آپ سے ایک سال جونیئر تھے ۔لیکن ان کی علمی بصیرت اور صلاحیتوں کا آپ اعتراف اوراحترام کرتے ہیں ۔م.ح.ظفر بھی چند مہینے آپ کے ساتھ علی گڑھ میں رہے ۔گلشن مجید صاحب کے ساتھ پیش آئے ایک دلچسپ واقعہ کا ذکر کرتا چلوں ۔ایک روز آپ محترمہ فریدہ واحد صاحبہ سے کتاب واپس لینے کے لیے جب عبداللہ ہال پہنچے ،تو وہاں پر تعینات دربان نے آپ کو باہر والے کمرے میں بٹھا دیا اور اندر اطلاع دی ۔گلشن مجید فرماتے ہیں'' اتنی دیر میں اندر سے ایک لڑکی آئی اور مجھے زوردارآواز میں کہتی رہی'' آپ دودھ والے ہو؟ تمہارا دودھ نہایت خراب ہوتا ہے ۔ پیسے پورے لیتے ہولیکن پتہ نہیں دودھ کے نام پر کیا بیچ رہے ہو ۔'' یہ سب کہہ کر واپس چلی گئی ۔ اس کے بعد ایک اورلڑکی نمودار ہوئی اور ڈانٹنا شروع کیا ۔'' کتنی بار کہا کہ آپ دودھ لے کر نہ آئیں ۔ دودھ کے نام پر خالص پانی لاتے ہو ۔کتنی بار منع کیا ۔تمہاری عادت نہیں بدلے گی ۔'' اس کے بعد تیسری لڑکی آئی اور کہا'' ہم تمہیں کپڑے دھونے کے لیے نہیں دیں گے ۔ جیسے

یہاں سے جاتے ہیں ویسے ہی واپس لوٹاتے ہو، وہ بھی ہفتوں بعد۔ مفت کے پیسے کھاتے ہو۔ پہلے کہیں کپڑے دھونا سیکھو۔'' وہ سب لڑکیاں اتنی سنجیدگی سے اپنی بات رکھتی رہیں کہ اداکاری کا ذرا بھی گماں نہ ہوا۔ اتنی دیر میں محترمہ فریدہ واحد نمودار ہوئیں۔ آپ نے یہ پورا ماجرا سُنایا۔ وہ مسکرائی۔ اُس نے مجھے کتاب دی اور میں چلا آیا۔ ہاسٹل کی لڑکیوں نے میری جو ریگنگ کی اُس میں کس قدر سنجیدگی تھی اور مزاح بھی۔

پروفیسر گلشن مجید ایک اور واقعہ کا ذکر کرتے ہیں۔ ''علی گڑھ سے لوٹنے کے تقریباً پچیس سال بعد مجھے معلوم ہوا کہ محترمہ فریدہ واحد صاحبہ سرینگر میں ہمارے محلے کے قریب ہی رہتی ہیں، اس لیے میں اُن سے ملاقات کے لیے چلا گیا۔ مغرب کا وقت ہو چکا تھا۔ میں نے دروازے پر دستک دی اور ملاقات کی خواہش ظاہر کی۔ مجھے ڈرائنگ روم میں بیٹھنے کے لیے کہا گیا۔ بجلی غائب تھی۔ چند منٹوں کے بعد ایک خاتون ہاتھ میں جلتا ہوا لالٹین لے کر آہستہ آہستہ ڈرائنگ روم میں داخل ہوئیں۔ میں نے سلام عرض کیا۔ خاتون نے ہلکی آواز میں وعلیکم السلام کہا۔ میں نے پوچھا کیا آپ مجھے پہچانتی ہیں؟ اُس نے جواب دیا۔.How can I ? No, Sorry یہ جواب سُن کر مجھے بہت تعجب ہوا۔ اس لیے میں وہاں سے فوری طور پر واپس لوٹ آیا۔ بہت دنوں بعد میں نے اپنے ایک دوست سے اس واقعہ کا ذکر کیا۔ اُس نے مجھے کہا کیا آپ نہیں جانتے ہیں کہ اُن کی بصارت جواب دے چکی ہے۔ وہ کیسے آپ کو پہچان لیتی۔ یہ سُن کر

میرے ہوش اُڑ گئے اور مجھے سخت افسوس ہوا اور میں اپنی سادگی اور ناواقفیت پر آج بھی شرمندہ ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک مہذب اور باصلاحیت فلسفہ داں خاتون ہیں۔

پروفیسر گلشن مجید فرماتے ہیں کہ ''میری طالب علمی کے زمانے میں شعبۂ فلسفہ کے مقتدر اساتذہ میں پروفیسر جمال خواجہ، پروفیسر وحید اختر، ڈاکٹر نورالنبی، ڈاکٹر عشرت انور اور ڈاکٹر انظار الحق قابلِ ذکر ہیں۔ اُن اساتذہ کی شفقت لاجواب تھی۔ ہر طالبِ علم کو اپنے اولاد کی طرح دیکھتے تھے۔ اپنے گھروں پر بلانا، کبھی کھانے پر بُلانا، ضرورت مند طلبہ کی مالی مدد کرنا، صحیح رہنمائی کرنا، علمی مسائل کی گتھیاں سلجھانا اور طلبہ کی کامیابی کے لیے متفکر رہنا اُن کا معمول تھا۔ غلطیوں پر طلبہ کا مستقبل خراب کرنے کے بجائے انھیں اصلاح کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ طلبہ کے دلوں میں اساتذہ کا احترام تھا۔ استاد دُور سے بھی نظر آتا تو سواری سے اُتر کر احترام میں سر جُھکائے کھڑے رہتے تھے۔ پروفیسر وحید اختر کمال کے مرثیہ گو تھے۔ ہم طلبہ اکثر آپ کی مجلسوں میں شریک ہوتے تھے۔ آپ کے مراثی میں شہدائے کربلا کا تقدس اور واقعہ کربلا کے ساتھ شدید کرب کا بھی اِظہار ہوتا تھا۔ خود اُن کی آواز میں بھی لوچ اور ولولہ انگیزی تھی۔ خاص مردانہ لہجے میں بیان کرتے تھے، جس سے جنگ کا سماع بندھ جاتا تھا۔ آپ خود کو شہریار کے مقابلے میں خلیل الرحمٰن اعظمی سے قریب تر محسوس کرتے تھے۔ خلیل الرحمٰن اعظمی ایسے خلیل تھے کہ ہر شخص ان کا خلیل بننے کے لیے بے چین رہتا۔

اردو شاعری کے تین نام ناصر کاظمی، ابن انشاء اور خلیل الرحمٰن اعظمی ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ کیونکہ انسانی ورثے میں شعراء اور اُن کی شاعری کو دوام حاصل رہا ہے۔

مسلم یونیورسٹی کے ادبی ماحول کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''عام طلبہ میں بھی ادبی مزاج پایا جاتا تھا۔ بات بات پر شعر سُنانا اور طنز و مزاح کا ماحول تلخی و ترشی کو شیرینی میں بدل دیتا۔ سائنس کے طلبہ بھی اچھا ادبی ذوق رکھتے تھے۔ ادب یہاں کی آب و ہوا میں شامل تھا جس کی بادہ نوشی میں بادہ سائی بھی تھی۔ مشاعرے اور ادبی محفلیں منعقد ہوتی تھیں جن میں اساتذہ، ادباء اور طلبہ سب شریک ہوتے تھے۔ ایک دفعہ کینیڈی ہال میں محفلِ افسانہ منعقد ہوئی جس میں شیخ الجامعہ پروفیسر علی محمد خسرو صاحب نے بھی رومانیت سے پُر اپنا افسانہ پڑھا۔ سامعین میں آپ کی اہلیہ محترمہ بھی موجود تھیں۔ گلشن مجید صاحب نے اپنے کشمیری افسانے (میانہِ خوفچ کتھ) کا اردو ترجمہ ''میرے خوف کی کہانی'' پیش کیا۔ یہ افسانہ اپنے موضوع اور ترسیل کی وجہ سے کافی سراہا گیا۔ اس کے بعد خسرو صاحب آپ کو کبھی کبھی وی۔سی۔لاج پر بلاتے رہے، تخلیقات سنتے اور آپ کی حوصلہ افزائی فرماتے تھے۔ خسرو صاحب اپنی شرافت، ظرافت اور لطافت کی وجہ سے کبھی بُھلائے نہیں جاسکتے۔ ضمناً عرض کریں کہ گلشن مجید کے کچھ اہم افسانے یہ ہیں ''خارش زدہ کتے کی ہمراہی میں ایک سفر۔ ایک کہانی'' وہ ہائیڈ آوٹ۔ ایک سڑا ہوا دن''۔

ایک دفعہ (۱۹۷۴) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں اعظم خان، جاوید حبیب اور اساتذہ کے تین گروپ ہو گئے تھے اور جھگڑے بہت بڑھ گئے۔ یہ معاملہ خسرو صاحب کی نوٹس میں آ گیا۔ ایک گروپ وی۔سی۔ لاج پر حاضر ہوا اور اپنی صفائی میں دلائل دیتا رہا۔خسرو صاحب نے جواب دیا'' آپ بجا فرماتے ہیں'' یہ گروپ روانہ ہوا تو تھوڑی دیر کے بعد دوسرا گروپ حاضر ہوا اور اپنی بے گناہی کا ذکر کرتا رہا۔خسرو صاحب نے فرمایا'' آپ بجا فرماتے ہیں''۔ خسرو صاحب کی اہلیہ محترمہ یہ سب بچشمِ خود دیکھ رہی تھیں۔آپ نے خسرو صاحب سے کہا کہ آپ نے مسئلہ کہاں سلجھایا؟ آپ دونوں کو بجا فرماتے رہے۔خسرو صاحب نے کہا بیگم صاحبہ آپ بھی بجا فرماتی ہیں۔

پروفیسر گلشن مجید، خسرو صاحب کا ایک اور واقعہ بیان کرتے ہیں'' ایک روز طلبہ عشاء کے وقت وی.سی. لاج پر حاضر ہوئے۔ایک مردہ کاکروچ دکھایا جو بقول اُن کے انھوں نے ہاسٹل کے کھانے میں پایا تھا۔خسرو صاحب نے معاملہ سُن کر بتایا'' سوچتا ہوں کہ یہ کاکروچ بھی کتنا عظیم ہے کہ جس کے جنازے میں اتنے سارے سنجیدہ لوگ شریک ہوئے''۔ یہ جواب سُن کر پورے ماحول کا رنگ بدل گیا۔ پروفیسر خسرو صاحب ماہر معاشیات، جفاکش، وسیع القلب و دردِ دل رکھنے والے مخلص انسان، اچھے منتظم اور منجھے ہوئے خطیب تھے۔گرچہ آپ کے دور میں کچھ بدامنی کے مناظر بھی دیکھنے میں آئے لیکن آپ کی پُر اثر شخصیت اور بصیرت، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شیخ الجامعہ کی حیثیت اور

وقار سے پوری مطابقت رکھتی تھی۔اب ایسی شان اورآن بان والے شیخ الجامعہ کے لیے مدت سے نظریں ترس رہی ہیں۔

پروفیسر گلشن مجید کشمیری زبان کے ایک اہم شاعر بھی ہیں جن کا اپنا منفرد اسلوب اور شناخت ہے۔آپ کی شاعری میں عصری حقائق سے متعلق جذباتی رویے کے بجائے حقیقت پسندی ہے۔اس میں وہ تمام خوبیاں نظرآتی ہیں جو جدید شاعری کو روایتی شاعری سے الگ کرتی ہے۔ ہرشاعر کے پسِ پردہ ایک مستقل فکری نظام ہوتا ہے،جس کے دائرے میں رہ کر وہ اپنی شاعری میں استعمال ہونے والے الفاظ ،استعارات اور علامات کو ایک Fixity دیتا ہے اوراس طرح سے انہی کلیدی الفاظ کے معانی اُسی فکری پسِ منظر میں سامنے آتے ہیں۔لیکن گلشن مجید کے کلام میں الفاظ کی ایسی Fixity نہیں ہے۔ کیوں کہ آپ کی شاعری کسی خاص مستقل فکری نظام کے تابع نہیں ہے۔آپ کے شاعرانہ فکری نظام میں کوئی Fixity ہونے کے بجائے اس میں استعمال ہونے والے الفاظ، استعاروں، علامات اور تصورات لگاتار اپنی پوزیشن بدلتے رہتے ہیں۔اسی لیے آپ کی تخلیق کسی نتیجے کے ماتحت یا تعین نہیں ہے۔آپ کی شاعری میں صرف تجربے کا اظہار ہے اور یہی آپ کا مقصد ہے۔آپ زندگی کی بےمعنویت کو کوئی معنی بخشنے کے بجائے اسے اپنا مقدر تسلیم کر کے شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

آپ کی غزلوں میں مصرعوں کے درمیان نہ صرف موسیقی ،معنی اور آہنگ کا

رشتہ ہے بلکہ اس کے مصرعے ایک دوسرے پر ایک کیمیائی عمل کر کے ، کلیدی الفاظ کو اپنے عام معانی اور تصور سے نکال کر ایک مختلف تجربے کا اظہار کرتے ہیں ۔آپ زبان کے تخلیقی اور مجازی استعمال میں قُدرت اور ایک نئی جہت پیدا کرنے پر قادر ہیں ۔ الفاظ کو عام اور نئے سیاق وسباق میں استعمال کر کے نئے انسلاکات کے ذریعے نئے معانی و مفاہیم پیدا کرتے ہیں ۔آپ کی غزلوں کے مطالعہ سے یہ بات عیاں ہے کہ آپ زبان کی تخلیقی ضرورتوں اور کلاسیکی شعری روایات سے واقف ہیں ۔آپ جانتے ہیں کہ جمالیات اور محسوساتی شعری اظہار کا عصری وتہذیبی فکر سے گہرا رشتہ ہے ۔آپ فکر وفن کے مسائل کو زندگی اور کائنات کے مسائل سے الگ نہیں دیکھتے ہیں بلکہ سمجھتے ہیں کہ فکر و احساس جو ادب کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ، وہ اسی دُنیا کے محرکات اور تجربوں سے اُبھرتے ہیں ۔آپ کو ذات کے حوالے سے کائنات اور کائنات کے حوالے سے ذات کے فنی اظہار پر دست رس حاصل ہے ۔آپ کے شعری منظر نامے میں ذات ، کائنات اور فطرت کے متحرک جلوے شعری تجربوں کی شکل میں سامنے آتے ہیں ۔

آپ کے استعمال کئے ہوئے پیکر آپ کی تخلیقی وسعتوں اور عصری زندگی سے آپ کے رشتوں کے تعلق کا آئینہ دار ہے ۔ تہہ دار بصری اور سمعی پیکروں سے رنگا رنگ نقش اُبھارتے ہیں ۔ان میں افسانوی عنصر بھی ہے جو ڈرامائی کیفیت پیدا کرتا ہے ۔غزل میں استعمال کی جانے والی علامتیں اور استعارے

گلشن مجید کے شعری اسلوب کی تصویری معنویت کو نمایاں کرتے ہیں۔آپ کی شاعری میں اُبھرنے والے پیکر نمایاں ہونے کے ساتھ بہت حد تک پیچیدہ اور مبہم بھی ہیں۔بصری پیکروں کے پس پردہ Abstract پیکر ہوتے ہیں۔کسی بھی نظم میں استعمال کئے گئے بصری پیکر صرف بہانہ ہیں، جو تخلیق کے مکمل تناظر میں پگھل کر ایک ذہنی تجربے کی عکاسی کرتے ہیں۔آپ کے کلام میں حقائقِ حیات کا واضح اور صاف علامتی اظہار جلوہ گر ہے۔آپ زندگی کی غیر معنویت پر واویلا نہیں کرتے، بلکہ غیر معنویت کی تصویر اُبھار کر اسے جدید اِنسانی زندگی کے ایک لازمی جُز کے طور پر پیش کرتے ہیں۔آپ کے مشاہدات و تجربات ہی آپ کی شاعری کے اساطین ہیں اور تجربے کا اظہار کرنا ہی آپ کا مقصد ہے۔آپ کے تراشے ہوئے پیکر بہت ہی پُرکشش اور جاذبِ نظر ہیں اور استعاروں کے شانہ بشانہ چلتے ہیں۔

آپ الفاظ کو کسی جامد حالت میں یا کسی ٹھوس معنی میں استعمال نہیں کرتے۔ آپ کے لیے الفاظ کسی ایک ترکیب میں ایک طرح کے معنی پیدا کرتے ہیں اور کسی جملے میں دوسرے قسم کے معنی دیتے ہیں۔کیوں کہ شاعر کے پاس الفاظ اہم نہیں بلکہ اہم وہ تجربہ ہے جو اچھوتا ہے اور جس کی تفہیم اور تشریح ممکن نہیں۔کوئی بھی تشریح یا تفہیم لفظ یا جملے کو جامد سمجھ کر Fixed یا کسی ایک پابند معنی کی صورت سمجھتا ہے۔شاعر اسی دائرے سے نکلنا چاہتا ہے۔کیوں کہ اُس کا تجربہ Undefined ہے جس میں کردار اور اُس کا پسِ منظر بھی بدلتا رہتا ہے۔

کردار کو کسی چیز کا یقین نہیں ہے۔ آپ کی نظم کا حاصل یہ ہے کہ معنی Eternal نہیں بلکہ Rational ہے۔ کسی بھی لفظ کے معنی حتمی نہیں بلکہ روزمرہ استعمال ہونے والے الفاظ ایک خاص ماحول کی پیداوار ہیں جو مخصوص حالات و واقعات کے پس منظر میں بدلتے اور سامنے آتے ہیں۔

شاعر ایک ایسے بدلتے ہوئے دنیا کا تاثر اُبھارنا چاہتا ہے جس میں معانی لگاتار بدلتے رہتے ہیں۔ کوئی بھی فرد جو الفاظ استعمال کرتا ہے وہ ایک نئ دُنیا تخلیق کرتا ہے اور اس کے عمل کو معانی بخشتا ہے۔ اصل میں عمل ہی الفاظ کو معانی دیں نہ کہ الفاظ عمل کو معانی بخشیں۔ ہم اپنی ضرورت کے مطابق System یا نظام کو وجود بخشتے ہیں۔ System ایک Case یا دائرہ ہے جو محدود ہے۔ شاعر اسی دائرے سے نکلنا چاہتا ہے۔ شاعر کے نزدیک تضادات کی دُنیا حقیقی دُنیا ہے اور اسی میں حرکت ہے۔

آپ کی نظمیں کسی نتیجے یا مقصد کے تعین نہیں ہیں بلکہ خود کفیل اور خود مختار وجود رکھتی ہیں۔ گلشن مجید کے خیال میں کسی عمل کے معانی یا مقصد فقط عمل کرنے والے کی ذات تک ہی محدود ہوتے ہیں۔ اس کے باہر صرف سمجھوتے اور Compromises ہیں۔ یہ معنی اور مقصد دونوں کا سمجھوتہ ہے۔ سمجھوتوں کی وجہ سے معانی و مفاہیم بدلتے ہیں اور ہر سمجھوتے میں عمل کے بدل بدل معانی اور نئے مقاصد ہیں۔

کوئی بھی چیز لفظ ہو یا اور کچھ وہ اپنے مقصد کے حساب سے کسی نہ کسی معنی

کا حامل یعنی Carrier ہے۔انسانی رشتے میں آ کر ہی کسی چیز کا مقصد ہوتا ہے ۔شاعر انسانی رشتوں یا اغراض سے الگ ہوکر چیزوں کا تصور قائم کرتا ہے۔ یہ تصور بھی کسی نہ کسی مقصد کی طرف اشارہ کرسکتا ہے۔اسی لیے شاعر Flute لفظ یا غیر متعین معنی میں استعمال کرتا ہے۔اس کے لیے شاعر کے پاس کئی طریقے ہیں۔ یہ قاری کے سامنے مثالیں پیش کر کے اُسے روایتی رجحانات سے الگ کرنا چاہتا ہے۔لفظوں کی ترکیب ایسی ہے کہ قاری کو لامحل روایتی سوچ اور توقعات کے دائرے سے الگ ہونا پڑتا ہے۔آپ واقعات کو کوئی معنی نہیں دیتے بلکہ واقعات خود اپنے معنی اُبھارتے ہیں۔

آپ کا طنزیہ لہجہ قاری کو کشش و پیچ میں ڈال کر زندگی کے نئے حقائق کو اُس کے سامنے لاتا ہے۔ انسان اپنے خارجی اور داخلی ماحول کے درمیان تضادات اور ٹکراؤ کے نتیجے میں حاصل ہونے والی حِس اور تجربے بیان کرتا ہے۔شاعر انسان کے میکانیکی عمل کو محسوس کر کے اُن کی مضحکہ خیزی کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ لوگ Comic ہوتے ہیں۔شاعر لوگوں کے سامنے سراب کی مضحکہ خیزی کو ظاہر کرتا ہے اور عمل کی سنجیدگی کو توڑ کر اُس کی مضحکہ خیزی اُبھارتا ہے۔ زندگی کی ہر چیز اور ہر نیا پہلو مُبہم ہوتا ہے۔اسی لیے گلشن مجید کی شاعری میں بھی ابہامات ہیں۔آپ اپنے تخلیقی تجربات کے اظہار کے لیے ایک نئے انداز میں زبان کا استعمال کرتے ہیں۔شاعر شعوری طور پر ابہام پیدا نہیں کرتا ہے بلکہ یہ اُس کی تخلیقی مجبوری ہے۔ایسی شاعری میں ابہام ایک فطری اور تخلیقی عمل بنتا

ہے۔ اپنے وقت میں غالبؔ، بودلیر، ملارمے، ایلیٹ اور پاونڈس کو بھی تخلیقی اظہار میں ایسے مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ گلشن مجید کو بھی ایسے ہی مسائل درپیش آتے رہے۔ اِسی لیے آپ ایسی زبان استعمال کرتے ہیں جو مروجہ اور روزمرہ زبان کے معنی ومفہوم سے مختلف ہے۔ اس میں نئے استعارے اور شعری تمثال (Poetic Images) اُبھرتے ہیں۔

ادب کے قاری کو ہم دو گرویوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک گروپ ایسی تخلیقات پسند کرتا ہے جن میں عام خیالات کو سیدھے سادھے الفاظ میں بیان کیا گیا ہو۔ ایسے قارئین کی اکثریت ہے۔ دوسری جماعت ایسے لوگوں کی ہے جو ادب اور شاعری کو ایک ایسا ذریعہ سمجھتے ہیں جس سے اِنسانی شعور آگے بڑھتا ہے۔ اس لیے وہ پیچیدہ تجربے اور شاعرانہ ابہام پسند کرتے ہیں۔ ایسی شاعری کو سمجھنے کے لیے قاری کو تہہ داریوں میں اترنا پڑتا ہے۔ ایسے قارئین کی تعداد کم ہے۔ گلشن مجید کی شاعری ایسی ہی جماعت کے لیے ہے۔

آپ کے کلام میں عصری روح کا گہرا اظہار اور سماجی شعور جلوہ گر ہے۔ خیر وشر، کرب اور تنہائی کا احساس جیسے نئے رویے سامنے آتے ہیں جن سے ہمارا شعور نئے امکانات سے روشناس ہوتا ہے۔ آپ کی شاعری میں اپنے نئے پن کی وجہ سے مجموعہ ابہام ہے۔ مگر اس اجنبیت اور ابہام کے باوجود یہ قاری کو متاثر کرتی ہے۔ قاری جس قدر آپ کی شعری گہرائیوں میں اترتا ہے۔ اُسی قدر اُس کا ابہام بھی کافور ہوتا جاتا ہے۔ قاضی برہان الدین ہنر سرگذشت، سَحے

(وقت)، ہوتمُت ٹنگ دوہ (سڑاہوی دن)، امریکہ ۔شیخ سلام تۂ جب وغیرہ آپ کی مشہور نظمیں ہیں ۔آپ نے کشمیری نظم کومنفرد اسلوب اور انوکھا طنزیہ لہجہ دیا۔اختصار اورکم الفاظ میں بہت کچھ بیان کرنا، زوردار طنز،استعاراتی بیان اور روایتی اساطیر میں نئے معانی پیدا کرنا آپ کی شعری خصوصیات اورشعری فتوحات ہیں ۔

☆☆☆

مصنف سٕندی تخلیقات

١	جٕٹہٕ ۔	١٩٩٦ء
٢	ہیچھِو کأ شُر ۔	٢٠٠٠ء

۳	سرسید احمد خان۔ زندگی تہٕ کارنامہٕ	۲۰۰۲ء
۴	ہیٚ تھٕر	۲۰۰۸ء
۵	جدید تاجیک تہٕ کأشُر شأعری۔ تقابلی مطالعہٕ	۲۰۰۸ ء
٦	GLOSSARY BOTANICA. 2008	
۷	کأشرِ شأعری منز اِنسأنی اقدار	۲۰۱۲ ء
۸	رمزِ ہانکل۔(شعری مجموعہ حیات عامر حسینی) مُرتِب۔	۲۰۱٦ ء
۹	خدا یَس حوالہٕ	۲۰۱۷ ء
۱۰	مؤزی (ڈراما)	۲۰۱۷ ء
۱۱	کشمیری زبان وثقافت: چند مطالعے	۲۰۱۸ ء

ینہٕ وا جنہٕ کِتابہٕ

کأشرِ لُکہٕ ادبُکۍ کینہہ ا نہار

گلشن مجید فکر تہٕ فن

کتاب کے مصنف ڈاکٹر مشتاق احمد زرگر مُنتظِرؔ ایک مخلص اُستاد، حساس ادیب، معروف نقاد اور شاعر ہیں۔ جدید کشمیری شاعری، لوک ادب اور ادبِ اطفال میں آپ کا اختصاص ہے۔ آپ اردو، انگریزی اور کشمیری تینوں زبانوں میں لکھتے ہیں۔ آپ کے درجنوں پُرمغز تنقیدی و تحقیقی مضامین معرکت الآراء جرائد میں چھپ چکے ہیں۔ اب تک آپ کی ایک درجن کے قریب کتابیں منظرِ عام پر آ چکی ہیں، جنہیں شرفِ قبولیت بھی حاصل ہوا۔ آپ ملک کے اعلیٰ علمی و ادبی اداروں سے بھی منسلک ہیں۔

کتاب کے مصنف ڈاکٹر مشتاق احمد زرگر مُنتظِر ایک مخلص اُستاد، حساس ادیب، معروف نقاداور شاعر ہیں۔جدید کشمیری شاعری، لوک ادب اور ادبِ اطفال میں آپ کا اختصاص ہے۔آپ اردو، انگریزی اور کشمیری تینوں زبانوں میں لکھتے ہیں۔آپ کے درجنوں پُرمغز تنقیدی وتحقیقی مضامین معرکت الآراء جرائد میں چھپ چکے ہیں۔اب تک آپ کی ایک درجن کے قریب کتابیں منظرِ عام پر آ چکی ہیں، جنہیں شرفِ قبولیت بھی حاصل ہوا۔آپ ملک کے اعلیٰ علمی وادبی اداروں سے بھی منسلک ہیں۔